

المكتبة  
الفلسفية

# فخر الدين الرازي

بقلم  
الدكتور فتح الله خليف



دار المعارف بمصر





General Organization Of the Alexan-  
dria Library (GOAL)

*Bibliotheca Alexandrina*

## الفصل الأول

### فخر الدين الرازي : الرجل وأعماله

#### ١ - تباين الناس فيه

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يبعث لهذه الأمة في كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (١) . قيل (٢) : فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١ هـ / ٧٢٠ م) ، وعلى الثانية محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م) ، وعلى الثالثة أحمد بن سريج (المتوفى ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م) ، وعلى الرابعة أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) .

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال : « دخلت الري فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة ، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو » (٣) . وفي رأى ابن حجر

---

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :

Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Livraison XVIII., vol 3 p 2

(٢) الخوانساري ، محمد باقر زين العابدين ، *روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات* ج ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م .

(٣) الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أبيك ، *الوافي بالوفيات* ج ٤ ص ٢٥١ تحقيق H. Ritter, Even Dederling ، استانبول ودمشق ١٩٣١ - ١٩٥٩ .

العسقلاني أن الرازي « له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورت حيرة » (١) . وقيل إن سراج الدين السرمياحي المغربي قال في حق الرازي : « يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء » (٢) ، أو بعبارة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسي : « كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بآتم عبارة ، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالاشارة » (٣) ، أو كما قال بعضهم : « يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة » (٤) . أما الشهرزوري فيرى أن الرازي « شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي تخبط فيها خبط عشواء .... لم يظفر بالحكمة على جليتها » (٥)

كيف تفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازي ؟ هل تفسرها في ضوء هذه العبارة اللطيفة التي ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من الماضين بقبائين الناس فيه ، ألا ترى أن عليا رضى الله عنه قال : يهلك في

---

(١) ابن حجر العسقلاني ، سان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ ، حيدر آباد

١٣٣٠ - ١٩١٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ، ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسي ، أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذييل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر العسقلاني سان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح

مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

فتيان : محب مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين وشرف الدنيا « (١) . ولا شئ أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس في فيلسوفنا .

أما نباهة الرازى فقد شهد له بها من لا ترد لهم شهادة ، شهد له محيى الدين بن عربى شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه إليه رسالة يقول فيها : « وقد وقفت على بعض تواليبك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ، وما منحكه من الفكر الجيد » (٢) ، ورجاه سلوك الطريقة قائلا : « ومثلك من يمرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة » (٣) . ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفى فى حق متكلم أو فيلسوف .

بل إن الذين وصفوا الرازى بالتخبط والتحير فى مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة . وهذا هو الشهرزورى يقول : وأعلم أنه وإن لم يظفر بالحكمة على جليتها إلا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس فى استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء » (٤) .

أم تفسر هذا التباين حول منزلة الرازى مستعينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمداني من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان ألبختو ،

---

(١) أبو ريذة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ - ١٩٤٦ .

(٢) ابن عربى ، محيى الدين ، رسالة إلى الامام الرازى ص ١ ضمن مجموعة رسائل ابن عربى ج ١ ، حيدرآباد ١٣٦٧ - ١٩٣٨ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩

ذلك الأمير المستنير ، يكرر لى دائماً ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لابد أن أكون عرضة لذلك ما دمت أحتل منصباً هاماً ، وأملك ثروة ضخمة «(١).

وكذلك كان فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاهاً وصوبحاً . نعم ، لم يشغل الرازى منصباً رسمياً طول حياته ، ولكنه عاش فى أحضان السلطة والى سلاطين ، وبلغ من منزلته عندهم أنه كان يأمرهم فىأتمروا(٢) ، ويعنفهم أحياناً فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المحبىء إلى حلقة درسه فيمثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لإقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) .

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين فى ضخمتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمة أيضاً هو ما نقله المحدث التيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم إلى خطة خراسان كان له ألف بغل... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ،

---

(١) الهمداني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ المجلد الثانى ص ١٥٩ ، ترجمة عن الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٤ ؛ الشهرزورى ، روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ؛ ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨٢ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٤ .

(٥) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٦ .

(٦) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

ولما وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيتها في خوارزم ، وهو من الأمر الغريب بالنسبة إلى مثل هذا الرجل في الحسب « (١) . وقيل إنه خلف من الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب والعقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أو حياته فقيراً ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) . وترجع أسباب ثروته إلى أمور ثلاثة : أولها مؤلفاته ، لا سيما بعد أن ذاع صيته ، وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها (٤) ، وربما يفسر لنا هذا سبب إقبال الرازى على كتابة كل هذه المؤلفات العديدة . الثانى ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر المؤرخون سبباً ثالثاً مؤادة أنه كان بالرى طبيب حاذق له ثروة ضخمة وله ابنتان ، وكان لفخر الدين الرازى ابنان هما ضياء الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج ابنتيه لولدى فخر الدين ،

---

(١) اخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٢ ؛ أبو شامة المقدسى ، تراجم رجا القرنين السادس والسابع ص ٦٨ .

(٣) طاش كوبرى زاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدر آباد ٣١٢٩-١٩١١ ؛ السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ، ص ٣٥ ، القاهرة ١٣٢٤-١٩٠٦ .

(٤) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ ؛ الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٥) ابن العباد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٥ ص ٢١ ، القاهرة ١٣٥١-١٩٣٢ ؛ ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفیات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠-١٨٩٢ .

ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع أمواله (١) . وفي رأى الياقبي  
أن استيلاء الرازي على ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم تفسر هذا التباين حول مترلة الرازي بأن تقف عند النصوص أنفسها  
متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف من شدة تباينها وتعارضها ،  
ونقرب من وجهات النظر المتضاربة حول مترلة الرازي .

أما الحديث الذى اتخذه المؤرخون سنداً للبحث عن مجدد للدين على رأس  
كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه . جاء فى طبقات السبكي :  
« وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :  
يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها . وفى لفظ  
آخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) .  
وقيل إن الإمام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت فى سنة  
مائة فإذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : عمر بن عبد العزيز ،  
ونظرت فى رأس المائة الثانية فإذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم : محمد بن إدريس الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلا ليس من أهل بيت  
رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم يجدوا رجلا من أهل

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ؛ الصفدى ؛ الوافى بالوفيات  
ج ٤ ص ٢٤٩ ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ، ص ٤٧٥ .

(٢) الياقبي ، عبد الله بن أسعد بن على ، سيرة الجنان وعبرة اليقظان فى  
معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة مكتبة جامعة كيمبرج رقم (a) 79 — 1178

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ج ١ ، ص ١٠٤ .

(٤) المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤

بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الإمام الشافعي (١) . ولذلك قدموا ابن سريج على الأشعري . وبدأت الخلافات أيضاً حول أسماء المجددين كل مائة عام . فعلى رأس المائة الرابعة تردد الأسماء الآتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الأستاذ سهل بن أبي سهل الصعلوكي ، القاضي أبو بكر الباقلاني ، كما يتردد اسم الإمام الرافعي مع فخر الدين الرازي على رأس المائة السادسة (٢) . ويعتقد الذهبي حسناً لهذه الخلافات أن « من » للجمع لا للمفرد ، في حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج في الفقه والأشعري في أصول الدين والنسائي في الحديث ، وعلى رأس المائة السادسة الحافظ عبد الغني في الحديث والإمام فخر الدين الرازي في الكلام (٣) .

ولا شك أن هذه الاختلافات في الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذي اتخذ سنداً لوضع الرازي على رأس المائة السادسة ليجدد للأمة دينها ؛ لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان في حد ذاته - بصرف النظر عن مدى صحته - مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام لإزاء الرازي ومزله ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأبرز مفكر جاء بعد الغزالي .

أما الاتهامات التي وجهت ضد الرازي وعقيدته فهي اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل في هذا الحقل . لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم

---

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ١ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٨٩ .

السهروردي وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالي وأحرقت كتبه (١) . فاتهم ابن جبير للرازي بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدي شائع ، هو عين الاتهام الذي يتهمة ابن تيمية للغزالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » (٢) ولم يشفع للغزالي عند ابن تيمية اعترافاته في المنقذ ولا كتابته لتهافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازي بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدي شائع . قيل إن أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال له : « ويحك ، أأست تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ، أأست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في تلك الشبهات » (٣) . وعابوا على الغزالي صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيباً محكماً مقارناً التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها . وأنكر عليه بعض الناس مبالغته في تقرير حججهم وقالوا : « هذا سعى لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها » (٤) ويعترف الرازي صراحة باتباع هذا المنهج فيقول في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول « إن كتابي متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء في الأسئلة والجوابات ، والتعمق في بحار المشكلات

---

(١) الهمداني ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثاني ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ - ١٩٠٣ .

(٣) الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٥ ، القاهرة بدون تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) الغزالي ، المنقذ ص ٣٤ .

على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابه ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فإنني إنما أوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث نقاوته ، حتى أني إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت إليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقالهم استنبطت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، ونزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة ..... (١)

لا يدافع الرازي عن هذا المنهج الذي اصطنعه ، وكأني به يجد في دفاع الغزالي ما يكفيه مؤونة الرد . يعترف الغزالي بأن الإمام أحمد بن حنبل على حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، فإذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازي كان يكتفي في الرد بالإشارة فلعل خير من أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلاً نفسياً لطيفاً هو الطوفي حيث يقول « ولعمري إن هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية حتى أنهم بعض الناس (في عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله ؛ لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في دليل الخصم فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ،

---

(١) الرازي ، فخر الدين ، نهاية العقول في دراية الأصول ، مخطوطة دار

الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .

(٢) الغزالي ، المنقذ ، ص ٣٥ .

ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية» (١) .

أما اتهام الشهرزورى للرازى بأنه شيخ مسكين متحير فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها ، فإنه اتهام أملتة عصبية الشهرزورى لفلسفة معينة هى الفلسفة الإشراقية .

نعود بعد هذه الجولة لتزيد الأمر وضوحاً وجلاء حول شخصية الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

## ٢ - اسمه ومولده

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى القبيلة ، البكرى القصيلة ، الطبرى الأصل ، الرازى المولد ، الملقب بابن الخطيب ، الإمام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع نسبه إلى أبى بكر الصديق (٣) . ولد بالرى عام ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م وقيل ٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ؛ فوالده الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى « تفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزاً كثيراً وصار قليل المثل ، وكان يدرس بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ، ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى تلك النواحي » (٤) . وقيل إنه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين ، أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر فى العلم ، وكان كثير الإزراء

---

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٨ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ ؛ الصفدى ، الوافى بالوفيات

ج ٤ ، ص ٢٤٨ ، السبكى ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٥ .

بأخيه فخر الدين لا سيما بعد أن ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيته من أخيه فكان يقول : فما للناس يقولون : فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعهم يقولون : ركن الدين « (١) فإن كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن الغريب ! وإذا كانت منزلة الرازي بين الناس قد حركت الغيرة والحقد والحسد في صدر أخيه وأقرب الناس إليه فأولى أن تحركها في صدر الآخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعين فيه وفي عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حداً جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين في أحد القلاع فاعتقله السلطان إلى أن قضى نحبه في معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازي تجاه أخيه يدل على غلظ في القلب وجحد لروابط الدم والأسرة . فإن كان الرازي قد لحأ إلى السلطان في تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لانستبعد تأمر الرازي وسعيه لدى السلطان لقتل الشيخ مجد الدين البغدادي بعد أن استعرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانساري : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادي الواعظ المشتهر في ذلك الزمان مشاحنات شديدة ومباعدات مديدة بحيث انجر الأمر بينهما إلى أن صدر حكم السلطان بإغراق ذلك الرجل في الماء بعد سعي بعض تلامذة الإمام فخر الدين الرازي عنده في ذلك » (٣) .

### ٣ - ثقافته

تدل الأعمال التي خلفها لنا الرازي على أنه قد ألم بجميع فروع الثقافة

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٥ - ٦ .

(٣) الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ .

في عصره ، وأنه لم يترك علماً من العلوم أو فناً من الفنون إلا وتعلمه وصنف فيه . درس اللغة العربية وآدابها ، واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب بهما ، ويقرض الشعر أحياناً بهما ، يقول الصفدي : « له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسي لعله يكون مجيداً فيه » (١) ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة ، وتعلم الطب وذكره ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء وقال عنه « كان قوى النظر في صناعة الطب الطبيب المشهور شرحاً على « قانون » ابن سينا في الطب ومباحثها » (٢) . وقيل إنه كتب لعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي الطبيب المشهور شرحاً على « قانون » ابن سينا في الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسي اعترافاً له بحمिल ضيافته له عندما نزل ضيفاً عليه وهو في طريقه إلى بلاد ما وراء النهر (٣) .

واشتغل الرازي بالكيمياء ولكنه لم يصب فيه نجاحاً ، وفي ذلك يقول ابن القفطي : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضع في ذلك ما لا كثيراً ولم يحصل على طائل » (٤) . وعرف السحر والفراصة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم .

تلمذ الرازي في أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل عليه في علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر الياقعي أن فخر الدين الرازي قال في كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، وهو على إمام الحرمين

---

(١) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) ابن القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ، تاريخ الحكماء

ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليبزج ١٣٢٠ - ١٩١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

أبو المعالي (الجويني) ، وهو على الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني ، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي ، وهو على شيخ أهل السنة أبي الحسن على بن بن اسماعيل الأشعري الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة . أما اشتغاله في فروع المذهب فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، وهو على القاضي حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على أبي يزيد المروزي ، وهو على أبي اسحق المروزي وهو على أبي العباس ابن سريج ، وهو على أبي القاسم الأنماطي ، وهو على ابراهيم المزني ، وهو على الإمام الشافعي المطلبي رضي الله عنه تعالى «(١) فقخر الدين الرازي في الكلام على مذهب الأشعري وفي الفقه على مذهب الشافعي ، وإن كان قد استترك على الأشعرية والشافعية جميعاً ورد عليهما في كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمناني وتفقه عليه (٣) ، ثم اتجه إلى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وكان أستاذه في هذه الدراسات مجد الدين الجيلي ، وهو الأستاذ الذي تخرج في حلقة شهاب الدين السهرورد الذي قتل منهما بانحلال عقيدته . وقد لازم الرازي مجد الدين الجيلي وسافر معه إلى مراغة حين دعي للوعظ والتدريس بها ، فاستمع

(١) اليافعي ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيمبردج (a) 79 — 1178 .

(٢) أنظر كتابنا : Kholeif, *A study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana*, Dar El-Ma.hreq, Beirut, 1966.

(٣) أنظر الخوانساري روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ؛ الصفدي الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ؛ السبكي طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ؛ طاش كوبري زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ — ٤٢٨ .

الرازي له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سينا والفارابي . وكان الرازي قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ، والمستصفي للغزالي (١) ، ويصف الصفدي مواهبه فيقول : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذي ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين » (٢) ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكومية (٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده في إحدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوماً فوجده باكياً حزيناً فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد في بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع إلى بعض كلام المحصلين فيها ، فرأيت أن اعتقادي كان باطلاً في هذه المدة ، فما يؤمنني أن يكون جميع علومي بهذه الصفة » (٤) .

#### ٤ - رحلاته

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين ، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمراء والسلاطين ونال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته إلى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ .

(٢) الصفدي الوافي بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٤) الشهر زوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

مناظرات (١) أدت إلى خروجه من البلد (٢) ، فعاد إلى الري ثم توجه إلى بلاد ما وراء النهر وعقد مع علمائها مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه (٣) . ومن المرجح أن يكون الرازي قد قام برحلته هذه في حدود عام ٥٨٠ / ١١٨٤ فإن ابن القفطي يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي بسرخس قاصداً ما وراء النهر في عام ٥٨٠ هـ (٤) . هذا فضلاً عن أن الرازي نخبرنا في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٦ م (٥) . ومن المرجح أيضاً أن بقاء الرازي في بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلاً . ولا نعرف أثداً كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين (٦) ، أم أنه لم يجد عند بني مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطي (٧) . على أية حال لم يطب عيش الرازي في بلاد ما وراء النهر فعاد إلى الري . ولازم الأسفار فذهب إلى السلطان شهاب الدين الغوري صاحب عزته فبالغ في إكرامه والإنعام عليه ، وقربه

---

(١) See, Goldziher, *Aus der Theologie des Fakhr al-Din al-Razi*, (١)

*Der Islam*, pp. 213 - 47. strassburg, 1912.

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ؛ طاش كوبري زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٤٦ .

(٣) أنظر كتابنا : *Kholeif, A study on Fakhr al-Din al-Razi and his controversies in Transoxiana.*

(٤) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٥) *Kholeif, A study on Fakhr al-Din al-Razi* p. 32.

(٦) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٨ ؛ الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٧) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء : ص ٢٢٧ .

السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غيات الدين (١) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التي أدت إلى خروج الرازى من البلاد (٢) . فمن جهة استطاع الرازى أن يحول غيات الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذى كان يسود هذه البلاد ، فعظم ذلك على الكرامية واتباعهم (٣) ، ومن جهة أخرى فقد سب الرازى من على المنبر شيخاً من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القلوة ، فجاء الملك ضياء الدين - وهو ابن عم غيات الدين وزوج ابنته - لينصر ابن القلوة ويطرد فخر الدين الرازى من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (٤) .

عاد الرازى إلى خراسان واتصل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلماً لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك صار للرازى الجاه العريض والسلطان الكبير ، وبني وزيره علاء الملك بابنة الرازى ، وقيل إن الرازى كان يغلف عليه في الخطاب في بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلماً ، وقيل إنه أوفد الرازى في سفارة إلى الهند (٥) . ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف إذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ؛ فإن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر شيئاً أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته إلى الهند إلا عند الصفدى وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التي عقدها في بلاد ما وراء

---

(١) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، أبو الحسن محمد بن محمد الشيباني ، الكامل ج ١٢ ص ٥٩ ، القاهرة ١٣٠٣ - ١٨٥٨ .

(٣) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن الأثير ، الكامل ج ١٢ ص ٥٩ .

(٥) الصفدى ، الوفى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ .

النهر حيث تحمل العنوان الآتى : « مناظرات العلامة الفخر الرازى فى سياحته إلى سمرقند ثم جهة الهند » (١) .

ثم انتهى المطاف بالرازى إلى هراة حيث قصدها فى حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م أى قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازى هراة وملك فيها العقار ، وكان يلقب فيها بشيخ الإسلام . حدث شمس الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول الرازى إلى هراة قال : « وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان وهو فى أمة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه إكراماً كثيراً ، ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة فى صدر الديوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه (٢) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، يسألونه وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الإجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديراً له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فإن غم عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الإمام (٣) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طعماً فى حياته ، فقد كانت الحنابلة تعلق على منبره رقعا

---

(١) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ص ٥ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٣ ؛ الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ،

ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢)

مليئة بالإهانات والسب والشتم . علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزنى وكذلك امرأته ، فلما قرأها قال : « هذه القصة تتضمن أن ابني يفسق ويزنى ، وذلك مظنة الشباب ، فإنه شعبة من الخنون ، ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء إلا من عصمها الله ، وأنا شيخ ، ما فى للنساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه ، وأما أنا فوالله لا قلت إن البارئ سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا حيزته » (١) . وبلغت متاعبه فى هراة إلى حد أن أنشد يوما معاتباً أهلها :

المراء ما دام حيا يستهان به      ويعظم الرزء فيه حين يفتقد (٢)

#### هـ - صفاته وخلقه

لعل دراسة أخلاقه وحدة مزاجه هما أيضا من أسباب عداوة الناس له وحقدهم عليه . قيل إنه نظم هذين البيتين يصف فيهما خلقه .

أشكو إلى الله من خلق يغيرنى      ويمحق النور من عقلى ومن دينى  
حرارة فى مزاج القلب محكمة      تبدو فتنمو فتغوينى فترضينى (٣)

إن صح هذا فإن الرجل يكون جديراً بالعطف والرثاء على هذا المزاج الحاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن يملك له دفعا . ونحن أمام اعترافه هذا لا نملك إلا أن نلتمس له العذر على دراسة أخلاقه ، وايدائه

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٠ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة مفتاح السعادة ج ١ ص ٤٤٩ .

(٣) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

لتلاميذه ، ولمن باحثهم من العلماء ، ولحبه الحياه والباه (١) . ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل إنه كان في غاية صباحه المنظر ، وقوراً محتشماً ، في صورته فخامة ، له جلالة وافرة ، وعظمة زائدة وكان عبل البدن . ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم الصدر الرأس ، وكان في صوته فخامة (٢) .

وكأى إنسان لا تخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مهما غلظ ، وكثيراً ما كانت تنتاب الرازي هذه اللحظات وهو يعظ على المنبر فيبكي ويكثر من البكاء ويندم ويكثر من الندم (٣) .

## ٦ - وصيته ووفاته

جاء الرازي في آخر حياته ليندم على اشتغاله بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرني القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازي يقول : ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى » (٤) ومن شعر الرازي في هذا المقام :

نهاية إقدام العتول عقمـال      وأكثر سعى العالمين ضلال (٥)

---

(١) الشهر زورى، روضة الافراح، الخوانسارى، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٢) الصغدى، الوافى بالوفيات ج ٢ ص ٢٥٢ ، ابن العباد ، شذرات الذهب

ج ٥ ، ص ٢١ .

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٤) ابن العباد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢٢ .

(٥) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ ؛ السبكي ، طبقات

الشافعية ج ٥ ، ص ٤١ .

وأملى الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيها بالندم والتوبة جاء فيها : « يقول العبد الراجى رحمة ربه ، الواصل بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى ، وهو ( فى ) أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ، ويتوجه إلى مولاه كل أبى .... اعلموأنى كنت رجلاً محباً للعلم ، فكنت أكتب فى كل شىء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلاً ، إلا أن الذى نطق به فى الكتب المعتمدة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبره المتزه عن مماثلة المتحيزات ، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتتها فى القرآن ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرأته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد فى القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كمال قال . والذى لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فكل ما مدته قلمي وأوخطر ببالى فاستشهد وأقول : إن علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بى ما أنا أهله ، وإن علمت منى أنى ماسعيت إلا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصديق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين

ولا يتقص ملكه بخطأ المجرمين . وأقول ديني متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابي القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليهما ... « (١) »  
وطلب في آخر الوصية إخفاء خبر موته خوفاً من أن يمثل اعداؤه بجثته .  
وفي يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (الموافق ٢٩ مارس (آزار) ١٢١٠ م) أسلم الرازي الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (٢) .

#### ٧ - أعماله ومؤلفاته

لا يسع الإنسان إلا أن يعجب لهذه التركة الضخمة التي خلفها لنا الرازي من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال . لقد تقضت حياة الرجل - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله اني أتأسف في القوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل ، فإن الوقت والزمان عزيز » (٣) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلته فقد اختلفوا أيضاً حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق إليه (٢) ، ومنهم من قال بأن « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس » (٣) ، وأنة صنف في علوم كان جاهلاً فيها . ولكنهم على كل حال متفقون على أن تصانيفه قد انتشرت في البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس أقبلوا عليها واشتغلوا بها .

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٨ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ، ص ٦٠٢ .

(٣) الشهر زوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٤) الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

ويعرف الصفدى المنهج الذى سار عليه فى كتاباته ومؤلفاته فيقول :

« يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ، وقسمة فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم ، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فانضبطت له القواعد ، وانحصرت معه المسائل » (٤) لكن هذا المنهج لا يخلو من عيب الاطناب الشديد ، وإغراق القارئ فى لجة من المسائل المتشابكة فيختلط عليه الأمر. وأنا اعترف هنا - من خلال تجربتي مع الرازى ومؤلفاته - بأننى كثيراً ما عجزت عن متابعة الرازى وفهمه فى بعض المسائل نظراً لهذا الاطناب والإغراق فى التفريعات. ولقد صدق الغزالي حين قال « قرب كلام يزيد الاطناب والتقرير غموضاً » (٥) والحق أننى كنت كلما عجزت عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالي فى هذه المسائل نفسها التى تعقدت أمامى عند الرازى ، فيفتح أمامى ما استغلق على عند الرازى . ذلك فى رأي أهم ما يميز كتابة الغزالي عن الرازى ، فعند الغزالي نجد الوضوح والدقة وشخصية الغزالي السريحة المتواضعة ، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازى الحادة المتحدية دائماً . وعندما يختصر مؤلفاته الطوال فإنه يلجأ إلى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى . اختصر الرازى كتابه المسمى « نهاية العقول فى دراية الأصول » فى كتابه المسمى « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » فكتب نصير الدين الطومى شرحاً على « المحصل » قدم له بقوله : « والمعتمد عليه فى إصاغة اليقين بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظره فيه كعطشان يصل إلى السراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيساً عن الظفر

(١) الصفدى ، الواقى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٨ .

بالصواب « (١) .

ويبدو أن عبارة الخوانساري — « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس » — تتطوى على قد كبير من الصحة ، لأن الرازي نفسه يعترف بذلك في شعره :

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٢)  
وقد بلغت مؤلفات الرازي أكثر من مائة كتاب في مختلف العلوم والفنون  
المعروفة في عصره (٣). كتب في اللغة العربية وآدابها والفقه وأصوله والتفسير  
والكلام والفلسفة كما صنف في الطب والكيمياء والهندسة والمناجم والفراسة  
والقيافة ، ويقال إنه صنف في السحر والتنجيم . وقد أفراد الرازي لكل  
فن من هذه الفنون كتاباً خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازي منصبية على الكلام والفلسفة حتى غلبت  
عليه الروح الكلامية والفلسفية في كتاباته في الفقه وأصوله وتفسير القرآن .

---

(١) الطوسي نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٣ ، مطبوع على هاشم  
المحصل للرازي القاهرة ١٣٢٣ - ١٩٠٥ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبي أصيبعة ، طبقات  
الأطباء ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) أنظر قائمة مؤلفات الرازي في آخر الكتاب :



# الفصل الثاني

## الفقه والأصول

### ١ - الفقه

يذكر المؤرخون أن الرازي كتب في الفقه شرحاً على كتاب الوجيز للغزالي (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يعد بين أيدينا من كتابات الرازي في الفقه إلا ما جاء في تفسير لآيات الأحكام التي تتعلق بمسائل الفقه ، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى حول موضوع البيع (٢) . تناول في المناظرة الأولى مع الراضي النيسابوري أحد فقهاء الحنفية في بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد لينظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلنتظر كيف يعالج الرازي - الذي تفقه على مذهب الشافعي - مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الأرسطي ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادي الذي ينبغي عليه التفقه في أمر دينه (٣) .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٧٥ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٣٠ .

(٢) الرازي ، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ، ص ١٤-٧ ص ٥٤ - ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالأسواق ويضرب بعض التجار بالدرة ويقول : لا يبيع في سوقنا إلا من يفقه وإلا أكل الربا شاء أم أبي .

يقول في مناظرته مع الرازي النيسابوري حول حق الوكيل بالبيع :

« الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظة ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع . إنما قلنا إن التوكيل لا يتناول هذا البيع ، لأنه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع ، فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له . فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ . أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الإفادة بحسب المعنى عبارة عما إذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك لازم خارج عن ماهيته إما لزوماً دائماً أو لزوماً أكثرية ، فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم إفادة بحسب المعنى ، وههنا الأمران مفقودان : أما أن قيد كونه واقعاً بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوماً دائماً فظاهر ، لأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزوماً دائماً وإلا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركاً فيه ، وذلك متناقض... » (١)

هكذا يعالج الرازي مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها في دلاليته اللفظية والمعنوية . ويلجأ إلى التفرقة بين

(١) الرازي ، المناظرات ، ص ٨٧ .

الجنس والفصل حين يقول « إن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة » ويتخذ من هذه القضية أساساً لمعارضة دعوى الأحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفيته تطبيقها على محل النزاع . إن تطبيق هذه القضية — أى التفرقة بين الجنس والفصل — على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمن المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع بالغبن الفاحش ... الخ ، فلفظ « الغبن الفاحش » فصل يميز نوعاً من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ « البيع » جنس مشترك بين الأنواع جميعاً . وعلى ذلك فإن لفظ « البيع » تقع به المشاركة ، ولفظ « الغبن الفاحش » تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ « البيع » أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش . وكذلك لا يستلزم البيع المطلق البيع بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش وإلا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحمل الخاص كلما حصل العام مثل قولنا : كلما كان هذا حيواناً كان إنساناً ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فإن التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش (١) .

هكذا يسلك الرازى سبيلاً وعرة في معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولا يتناولها كما يتناولها الفقهاء في سهولة ويسر اعتماداً على السنة المطهرة . يقول الرسول عليه السلام : « لا ضرر

---

(١) أنظر كتابنا Kholeif, A Study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 172 - 179.

ولاضرار» (١) فيرتب الأحناف على ذلك أنه لا ضرر ولاضرار إذا كان البيع بغبن فاحش بقصد التوصل إلى شراء ما هو أربح منه (٢) ، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه ضرر (٣) .

ولعل هذه السبيل الوعرة التي سلكها الرازي في معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

## ٢ - أصول الفقه

يقول ابن خلدون في مقدمته في الفصل الخاص بعلم أصول الفقه : « وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفي للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرح المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة . وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه ، ثم تلخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين

(١) Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, vol. (١)

111, pp. 488—99.

(٢) الكاساني ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٦ ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ ، قاضي زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ج ٦ ص ٧٠ - ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٦ - ١٩٣٧ .

(٣) الشيرازي ، أبو اسحق إبراهيم بن علي بن يوسف ، المذهب ج ١ ص ٣٥٠ .

القاهرة ١٣٣٣ - ١٩١٤ -

وهما الإمام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ، وسيف الدين الآمدى فى كتاب الأحكام ... (٢)

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٢) ، ومن المؤسف أن يظل مثل هذا المصدر مخطوطاً حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره أحد من علماء الأصول.

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الأصول فى كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلاً « واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب ( فخر الدين الرازى ) أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ... » (٣) ومعنى هذا أن الرازى تناول مسائل الأصول كما تناول مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف .

هذا المنهج وإن لم يكن محتملاً فى الفقه كما قدمنا إلا أنه محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الأصول هو علم النظر فى أدلة الأحكام الشرعية ، وأدلة الأحكام الشرعية هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . ولا شك أن القياس الشرعى أو رأى أو الاجتهاد - وهى ألفاظ تعبر عن مفهوم واحد - تفسح المجال لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل إن الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح إضافة موضوع أصول الفقه

---

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى بلندن ١٤٤٥ ، باتنا ١٤٧٠ (٧٥٥) .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ .

إلى موضوعات الفلسفة الإسلامية لصلته بالفلسفة والكلام ، يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : « وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لها ، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام ، بل إنك ترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها « مبادئ كلامية » هي مباحث من علم الكلام . وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها » (١) .

ومن البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ، لأن طبيعة الموضوعات هي التي تحدد المناهج الملائمة .

فلننظر كيف يطبق الرازي هذا المنهج على مسائل أصول الفقه . وسنختار بعض المسائل التي يتخذ منها الرازي ذريعة للهجوم على الغزالي محاولاً التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته التي تتلمذ الرازي عليها في علم الأصول .

#### ( أ ) الصلاة في الأرض المغصوبة

يقول الرازي في مناظراته في بلاد ما وراء النهر : « إني في بعض الأوقات حضرت بطوس فأنزلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي ، فقلت : إنكم أفنيت أعماركم في قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلاً

---

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧ ، القاهرة

من الدلائل التي ذكرها الغزالي من أول كتاب المستصفى إلى آخره ويقرره  
عندى بعين تقريره من غير أن يضم إليه كلاماً آخر أجنياً عن ذلك الكلام  
أعطيته مائة دينار (١). فجاء في الغد رجل من أذكياهم يقال له أمير شرف  
شاه ، وتكلم في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة لظنه أن كلام الغزالي  
فيها قوى :

فقلت له : إن كلام الغزالي في هذه المسألة في غاية الضعف ؛ وذلك لأنه  
قال : جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصباً ، ولما تباينت الجهتان لم  
يبعد أن يتفرع على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها . وهذا الجواب  
ضعيف جداً ؛ لأن الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ،  
وهذه الأشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول في الحيز  
بعد أن كان في حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر  
من زمان واحد ، فالحصول في الحيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما  
جزءان من ماهية الصلاة .

إذا عرفت هذا فنقول : إن اعتبرنا الصلاة في الأرض المغصوبة جزء  
ماهيتها الحصول في الأرض المغصوبة ، ولاشك أن هذا الحصول محرم ،  
فكان أجزاء ماهية الصلاة في الأرض المغصوبة محرمة ، وعلى هذا التقدير  
فالغصب والمحرم ههنا جزء من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الأمر بهذه الصلاة  
لأن الأمر بالصلاة المعينة يوجب الأمر بجميع أجزائها . فلما دللنا على أن أحد  
أجزائها شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيز منهي عنه ، لزم

---

(١) من المعروف أن الرازي كان يحفظ كتاب المستصفى عن ظهر قلب ،

أنظر "يانعي" ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

حيثُتد توارء الأمر والنهى على الشئء الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال ؛  
فثبت أن الذى تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة  
كلام غير صحيح « (١)

هذا النقد الذى وجهه الرازى للغزالى ينطوى على مغالطات سافرة، فمن  
جهة يحاول الرازى أن يجعل الأرض المغصوبة جزءاً من ماهية الصلاة لأن  
الحركة والسكون يلزمهما المكان . وهذا غير صحيح ؛ لأن حقيقة الصلاة  
أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير مختمة بالتسليم . فهى حركات وسكنات بدون  
تحديد لمكان بعينه ، ولا يمكن اعتبار تأديتها فى مكان بعينه جزءاً من ماهيتها .  
ألا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد أنها جزء من  
ماهيتها وذلك كالملايس التى تغطى العورة . ومن جهة أخرى يحاول الرازى  
إلزام الغزالى بأن قوله يؤدى إلى توارء الأمر والنهى على شئء واحد باعتبار  
واحد . وهى محاولة باطلة أيضاً ؛ لأن الأمر بالصلاة مطلقاً سابق على أداؤها  
مطلقاً ، والنهى لم يرد على الصلاة فى الأرض المغصوبة بعينها ، وإنما ورد  
على اغتصاب الأرض مطلقاً ، فلم يتوارءا على محل واحد ، ألا ترى لو أن  
شخصاً غصب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتملقت  
ذمته بشئء جديد هو المال المغصوب فيطالب برده (٢) .

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى

يحدثنا الرازى بأن الغزالى قال فى كتابه شفاء العليل « إنه عز على بسيط

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٥ — ٤٦ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٢) أنظر كتابنا . Kholeif, A study on Fakhr al -Din Al-Razi, pp.170-71.

الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى (١). ويفرق الرازي بينهما فيقول: « هذا المعنى في غاية الظهور؛ فإن قياس المعنى هو أن نبين أن الحكم في الأصل مغلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة في الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الأصل . وأما قياس الشبه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، ولما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم ، ومثاله أن النية واجبة في التيمم وغير واجبة في غسل الثياب ، والوضوء واقع بينهما . فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ؛ وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشترعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك .

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشترعان في أعضاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات . فكان إلحاق الوضوء بالتيمم أولى من إلحاقه بغسل الثوب عن النجاسات .

---

(١) الرازي ، المناظرات ص ٤٣ .

إذا ثبت هذا فنقول : إن غلبة المشابهة تدل على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحة ، وقياس الطرد هو الذى لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة . فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فى غاية الظهور . فالقول بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق تهويل لا موضع له « (١)

لكى نحكم على موقف الرازى من الغزالى فى هذه المسألة ينبغى أن نذكر بعض ما قيل فى قياس الشبه . لقد اختلف علماء الأصول فى تعريف الشبه اختلافًا كبيراً حتى قال إمام الحرمين : « لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود » (٢) . وقال الآمدى : « إن اطلاق اسم الشبه .... والاختلاف فيه راجع إلى الاصطلاحات اللفظية » (٣) . وقال ابن الأنبارى فى الشبه : « لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه » (٤) .

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع إلى أن الوصف الشبهى وسط بين

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ - ٤٥ .

(٢) إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩١٣ أصول .

(٣) الآمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد بن سالم ، الأحكام فى الأحكام ج ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ - ١٩٤٠ .

(٤) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ .

المناسب والطرْد وفيه شبه بكل منهما فكان تمييزه عنهما عسيراً . وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب بالذات ، والمناسب بالتبع . وإذا كانت العقول متفاوتة في قدرتها فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ، وهنا يقع الاختلاف في نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبيه ؟ من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه . وقد أشار الباقلاني إلى ذلك ضارباً للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه ، كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا لا شترطت في الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث إنها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية . وإن لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : إنه مائع تبني القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر ، فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً ولا مستلزماً له » (١) .

على أنه يصح إطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) . ألا ترى أن القياس عبارة عن إلحاق فرع بأصل يجمع يشبهه فيه . فالفرع إذن شبيه بالأصل ، ووجه الشبه بينهما ما يوجد في الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالنيذ في قياسه على الخمر شبيه بها في المفسدة .

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح

منهاج الوصول ج ٣ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٦ .

(٢) الغزالي ، المستصفى ج ٢ ، ص ٣١٠ .

وإذا تأملنا النص الذي اقتبسناه من مناظرات الرازي نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الأشباه وجعلهما شيئاً واحداً ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الأصول . جاء في نهاية السؤل : « ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشباه . وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك . فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف ، لأنه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما .... وذكر في البرهان قريباً منه أيضاً . وكلام المحصول لا يرد عليه شيء ، فإنه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ، ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصليين إلى آخر ما قال ، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم في تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين » (١) .

فقياس الشبه هو الذي يكون فيه الوصف الذي يغلب به ظن العلية هو المشابهة في الحكم أو في الصورة على خلاف في ذلك ؛ فمثلاً ألحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع ويشترى ، وهو المشابهة في الحكم . وحمله ابن عليه على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف ، وهو المشابهة في الصورة . أما قياس غلبة الأشباه فهو الذي يكون الفرع متردداً بين أصليين فيلحق بأحدهما لمشابهته له في أكثر صفات مناط الحكم

(١) الأسنوى ، نهاية السؤل ج ٣ ص ١٠٥ .

ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهة الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكر الرازي .

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الغزالي حين قال بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد إلى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله .

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أي دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً

لا نزاع بين الأصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لابد أن يقوم الدليل على صحتها . كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة في الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصح التعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو إجماع على تعيين وهدف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . واختلفوا وراء هذا في العلل المستنبطة ودليلها . ففريق اكتفى بالطرد دليلاً ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . فالتلازم بين العلة والمعلول واطراد وجودهما معا دليل على ثبوت العلية . وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لابد في الوصف من كونه مخيلاً ، أي مرقعاً في القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد له اعتبار . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير هذا المحل .

والمشهور في كتب الأصول منذ زمن بعيد أن شارطي التأثير هم الحنفية والنافين له هم الشافعية . والدوران أو الطرد والعكس إما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وانعدامه مع انعدامه ، أي مجرد مقارنة الحكم للوصف وجوداً وعدماً بدون أن يكون له تأثير في الحكم ، وإما أن يكون

عبارة عن وجود الحكم بوجود الوصف وانعدامه بانعدامه ، أى ثبوت الحكم بثبوت الوصف وجوداً وعدماً . ومعنى ذلك أن للوصف تأثيراً في الحكم . وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في علية الدوران بمفهومية السابقين . فمن يرى عليته مطلقاً صاحب نهاية السؤل : « ولنا أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً ، وكل حادث فلا بد له من علة بالضرورة ، فعلته إما الوصف المدار أو غيره ، لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة ، لأن ذلك الغير إن كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه . وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى » (١) .

ومن يرى عليته بالمعنى الثانى الإمام الغزالى : « وقد قال قوم : الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ؛ لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الحمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددتها ، وليس بعلة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لأن الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية ، فلا أثر لوجوده وعدمه .... وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف إذا انضم إليه : أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة » (٢)

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ج ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٦ .

(٢) الغزالى ، المستصفى من علم الأصول ج ٢ ، ص ٣٠٧ ، القاهرة

وهذا هو رأى الغزالي أيضاً فى كتاب شفاء العليل الذى يتناوله الرازى بالنقد والتجريح حيث يقول : « إنه عقد بابا طويلا فى أن الطرد والعكس هل يدل على العلية ؟ ، ثم إنه بعد الاطناب الكثير وإيراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار عندى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما إذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعده فهذا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . هذا ما قاله الغزالي ، وهو عجيب ؛ لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئاً مغايراً لنفس العلية ، وكون الحكم ثابتاً بثبوت ذلك الوصف ومعدوماً بعده هو نفس العلية ، فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلاً على العلية لزم جعل الشيء دليلاً على نفسه ، وهو محال » (١) .

لا يخلط الغزالي بين العلية والدليل عليها كما يظن الرازى ، لأن العلية هى كون الوصف مؤثراً فى الحكم ، والدليل على عليته إطراده ، أى كلما ثبت الوصف ثبت الحكم وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم . فإذا قلنا : إن علة تحريم الخمر هى الإسكار ، كان الإسكار وصفاً مؤثراً فى الحكم وهو الحرمة ، والدليل على عليته وجود الحرمة كلما وجد الإسكار ولو من الماء أو اللبن .



## الفصل الثالث

### التفسير

#### ١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازي الذي ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازي « فيه كل شيء إلا التفسير » (١) ، فإرد عليه تاج الدين السبكي قائلا : « فيه كل شيء مع التفسير » (٢) ، أما طاش كوبري زاده فيذهب إلى أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل في مباحثه يجد فيه كثيراً من الأمور الدوقية (٣) . ويكتفى جولد تسهر بإشارة وجيزة عن تفسير الرازي في كتابه : مذاهب التفسير الاسلامي Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung حيث يعده خاتمة التفسير المثمر الأصل الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آن لآخر (٤) .

---

(١) السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ - ١٨٦١ ؛ الصفدي ، الوافي ج ٤ ، ص ٢٥٤

(٢) الصفدي ، الوافي ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طاش كوبري زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥ . الطبعة الأولى بجيدرآباد بالهند .

(٤) Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung. (٤)

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوي على قدر كبير من الصحة ،  
وكنت أرى أن المتصفح لتفسير سورة الفاتحة الذي أفرد له الرازي مجلداً  
ضخماً لا يسعه إلا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) . ولكن هذا الظن قد  
تبدد في نفسي بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازي والتوغل فيه وفي  
مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلاً إلى رأي تاج الدين السبكي وهو أن تفسير  
الرازي فيه كل شيء مع التفسير . فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية  
وكلامية وفلسفية ، وإن كانت التزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير ، كما  
غلبت عليه في التأليف . ويكفي أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف  
أن الرازي لم يترك مسألة من مسائل الكلام إلا وعرض لها وفصل القول فيها .  
عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدانيته في أكثر من موضع في التفسير ،  
وفصل القول في صفات الله وفي أفعاله وفي ما يجوز عليه وما لا يجوز من  
الأسماء والصفات والأفعال ، وتكلم في أفعال العباد وفي عصمة الأنبياء  
وشفاعتهم ، وفي الكفر والإيمان . وناقش المعتزلة في شيئية المعلوم وخلق  
القرآن وصفات المعاني وروية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد .  
ولا شك أن هذه هي أهم المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة  
وأهل السنة الجماعة . كما تصدى الرازي لكثير من الفرق الكلامية الأخرى  
كالكرامية والتعليمية وغيرهما من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة  
من الأشاعرة الذي ينتمي إليه الرازي .

فلنتظر كيف يذكر الرازي الآية ثم يشير كل ما يتصل بها من مسائل كلامية

---

(١) أنظر مقدمة كتابنا Kholeif, A Study on Fakhr al-Din al Razi, p.5

حتى ليدو لنا أحياناً وكأن الآية ليست إلا مجرد مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى : « إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) .

يستدل الرازي بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبرأته عن الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على ذلك هي :

خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجرى في البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض . وقبل أن يعرض الرازي لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، لأنه تعالى قال : إن في خلق السماوات والأرض ... إلى قوله : لآيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الآيات ليست إلا في المخلوق ، لأن المخلوق هو

---

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الذى يدل على الصانع ، فدلّت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث في أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين . ويكفى أن نذكر أن الخلاف في هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين أنفسهم بعضهم مع بعض . فأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية رغم اتفاقهم على إثبات الصفات الزائدة إلا أنهم يختلفون على صفة الخلق ، وهل هي صفة حقيقية أم صفة نسبية ، وهل الخلق هو المخلوق أم غيره (٢) .

ذهب الماتريدية إلى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها من صفات المعاني ، وهي تتعلق بإيجاد المخلوق أو المكون وإخراجه من العدم إلى الوجود وفقاً لعلم الله وإرادته ، بمعنى أن ما علمه الله وجوده وأراد وجوده في زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه . وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله ، بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله . وإذا كان الخلق قد جاء في هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك إلا على سبيل إقامة المصدر مقام المفعول كما في العلم والقدرة ، إذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من العلوم والقدور . فاستعمال لفظ « الخلق » في هذه الآية

---

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) أنظر هذه المسألة في كتابنا

بمعنى « المخلوق » على سبيل المجاز ، لأن « الخلق » ليس موضوعاً في أصل اللغة « للمخلوق » ، وإنما كثر استعماله بمعنى المخلوق . ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدية استعمالاً لفظ « التخليق » حتى لا يؤخذ بمعنى « المخلوق » وهم بذلك يؤكّدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة قائمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) .

أما الأشاعرة - ومن بينهم الرازى - فيرون أن الخلق أو التكوين ليس إلا مجرد صفة إضافية أو صفة نسبية حادثه ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل . وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لأنه أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة الخلق إلى المخلوق . فليس الخلق أمراً محققاً مغايراً للمخلوق في الخارج ، وإن كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهني فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، إذ الموجود في الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لا يتقدر إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق . أما الصفة المتعلقة بإيجاد المخلوق وإخراجه من العدم إلى الوجود فهي صفة القدرة وليست صفة الخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصحة إيجاد الأشياء ، والآخر تعلق تنجيزى حادث ، وما الخلق أو التكوين إلا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الأشاعرة

---

(١) أنظر النسفى ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد ،

لإثبات الخلق أو التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء (١) .

وحيث يعرض الرازي لهذه المسألة في التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء إلى أصحابها فيقول : « إن الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا عليه بالآية والمعقول ، أما الآية فهي هذه الآية ... واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه .... » (٢) هكذا يسكت الرازي عن ذكر أطراف الخلاف وكأنني به يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس في هذه المسألة وما احتدم حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : إن أصل لفظ « الخلق » في كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسماً لأفعال الله ؛ لأن جميع أفعاله صواب . وفي القرآن ما يدل على أن الخلق بمعنى التقدير ، قال تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » . ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير (٣) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد في ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب إليه أيضاً القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث يذكر الرازي في غير هذا الموضع أن القاضي عبد الجبار يجد

---

(١) الرازي ، لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات ص ٢٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٥ م ، والمناظرات ص ١٧ - ٢٢ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ٥٨ .

في هذه الآية أموراً ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجرى على الإلف والعادة لما صحت هذه الآية ، وثانيهما أنه لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالإلهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته إلى الآيات ، وثالثها إن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع إلا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الثمانية أى خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر لأنها دلائل ثم هي نعم للناس أيضاً ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فإنه ينفذ إلى العقل والقلب جميعاً (١) .

المسألة الرابعة : قيل في أسباب نزول هذه الآية إنه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « وإلهكم إله واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس إله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيل أيضاً إن قريشاً سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصارى عن آيات المسيح فذكروا لهم إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى ، فطلبت قريش من النبي عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهباً فتكون هذه آيتهم ويزداد يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى إليه أن يعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبوا عذاباً أليماً لعذب به أحد من العالمين ،

فخشى النبي على قومه ، وقال عليه السلام : خرتي وقومي أدعوهم يوماً فيوماً ،  
فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً أن خلق السماوات والأرض وسائر ما ذكر  
أعظم من جعل الصفا ذهباً ، وآية لهم يزدادون بها يقيناً إن كانوا يعقلون (١) .

يعود الرازي بعد إثارة هذه المسائل الأربعة إلى بيان كيفية الاستدلال  
بأحوال السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر  
وسائر ما جاء في الآية من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازي بالنظر  
في أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الأفلاك  
بالنسبة إلى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعدد الأفلاك ،  
ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الأعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى  
بيان معرفة الأفلاك ومقادير حركاتها ، ويستعرض في ذلك آراء بطليموس  
وآراء الفلكيين القدماء من الهنود والصينيين والبابليين والمصريين وعلماء  
الروم والشام ويعترض عليهم أحياناً (٢) . وفي بيان دلالة أحوال السماء  
على وجود الصانع يذكر الرازي أربعة عشر وجهاً لهذه الدلالة ترجع جميعها  
إلى أن الأفلاك رغم اتفاقها في الطبيعة الفلكية إلا أن كلا منها قد اختص بمقدار  
معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين واثتلاف معين  
ولون معين ، ولا بد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله  
وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب العجيب (٣) .

---

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ — ٦٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٣ — ٦٥ .

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيان أحوال الأرض وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١).

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآية من مسائل كلامية ولغوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآية وآراء المفسرين . ولا شك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى إليهم الرازى وإنما أيضاً فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيراً فى التفسير .

أما المسائل اللغوية فأحياناً لا يولها اهتماماً كبيراً كما هو الحال فى هذه الآية التى عرضنا لها ، وأحياناً أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقها وأسرارها . ولا شك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكفى أن نلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللغوية ومدى معرفته باللغة وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء من « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول بأنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسماً أو فعلاً ، متقدماً أو متأخراً . فإن كان اسماً متقدماً فهو كقولنا : ابتداء الكلام باسم الله ، وإن كان اسماً متأخراً

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ص ٦٥ - ٧٤ .

فهو كقولنا : باسم الله ابتدائي ، وإن كان فعلاً متقدماً فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وإن كان فعلاً متأخراً فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) .

ثم يتساءل الرازي هل التقديم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد في القرآن ، ويستشهد على التقديم بقوله تعالى « باسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « اقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجع الرازي التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعاً . أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر » (٥) وقوله تعالى « إياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى « بسم » . أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فإن التقديم في الذكر أمعن في التعظيم . وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدئ » .

لكن هل اضممار الفعل أولى أم اضممار الاسم ؟ يذكر الرازي أن مذهب أبي بكر الرازي هو اضممار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن يدل على ذلك في

---

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٢) يعني تقديم الجار والمجرور على المتعلق أو تأخيره عنه .

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٤) سورة العلق ٩٦ آية ١ .

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ .

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

قوله تعالى « إياك نعبد وإياك نستعين » (١) وتقديره « قولوا إياك نعبد وإياك نستعين » فكذلك الحال في قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢) .

والجر يحصل بالحرف أو بالإضافة ، يحصل بالحرف كما في قوله « بسم » وبالإضافة كما في « الله » . أما « الرحمن الرحيم » فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف في الإعراب . وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت حروف الجر الجر ؟ ولم اقتضت الإضافة الجر ؟ وهل اقتضاء الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الإضافة ؟ وما هى أقسام الإضافة ؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك إلى بحث علاقة الشيء بالاسم الموضوع له ، فيذهب إلى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم الذين اصطلمحوا على اطلاق الأسماء على المسميات . ومعنى هذا بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة اجتماعية صرفة . يقول الرازى : « كون الاسم اسماً للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلمحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا

---

(١) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى (١) .

ولا يمكن أن يكون « الاسم » في قوله تعالى « بسم » صلة زائدة ، والتقدير « بالله » ، وأن الله تعالى ذكر لفظة « الاسم » إما للتبرك أو للفرقة بينه وبين القسم كما يذهب إلى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد « أبداً بذكر الله » ومعناه « أبداً بيسم الله » (٢) .

ثم يبحث الرازي مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيحدث عن الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله « بسم » ، والوقف الكافي كالوقف على قوله « بسم الله » أو « بسم الله الرحمن » ، والوقف الكامل كالوقف على قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » . والاجماع منعقد على قراءة « بسم الله » و « الحمد لله » بلبون تغليظ اللام وتفخيمها ، لأن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل كالانتقال من التسفل إلى التصعد . ولكن يستحسن تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حالة رفعها ونصبها كقوله : « الله لطيف بعباده » (٣) وقوله « قل هو الله أحد » (٤) وقوله « إن الله اشترى

---

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٤

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(٣) سورة الشورى ٤٣ آية ١٩ .

(٤) سورة الأخلاص ١١٢ آية ١ .

من المؤمنين أنفسهم» (١) وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان» (٢) .

ويبحث الرازى حروف البسمة من حيث التشديد والإدغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول في ذلك ويلمس أدق جوانب ما نسميه بعلم الصوتيات .

ويشير الرازى بعد ذلك المباحث اللغوية والعقلية (٣) المتصلة بالاسم . أما المباحث اللغوية في الاسم فإن الرازى يذكر اختلاف اللغويين في هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقش آراء المدرستين الكبيرتين في اللغة ، أى مدرستى الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول : « في هذا اللفظ ( أى لفظ « اسم » ) لغتان مشهورتان : تقول العرب : هذا اسمُهُ وسمُّهُ ، قال : بسم الذى فى كل سورة سمُّهُ . وقيل فيه لغتان غيرهما : سم وسمم ، قال الكسائى إن العرب تقول تارة : اسم ، بكسـم الألف ، وأخرى بضمه ، فإذا طرحوا

---

(١) سورة التوبة ٩ آية ١١١ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣) يدخل الرازى في صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسألة الكلامية المشهورة عند المتكلمين : هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر في الأسماء ودلالاتها على الصفات فيطرق آدم مباحث علم الكلام ونعنى به مبحث الأسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شىء وجسم وجوهر ، ثم يتناول صفات المعاني وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها ، أنظر ج ١ ، ص ٥٦ - ٨١ .

الألف قال الذين لغتهم كسر الألف : سُم ، وقال الذين لغتهم ضم الألف : سُم . وقال ثعلب : من جعل أصله من سَمًا يَسْمِي قال : اسم وسيم ، ومن جعل أصله من سَمًا يَسْمُو قال : اسم وسُم . وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه واسمته واسمته واسمته . وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سُمي ، وجمعه أسماء وأسامي . وفي اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سَمًا يَسْمُو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به . وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عالياً على المعنى ومتقدماً عليه . وقال الكوفيون : هو مشتق من وَسَمَ يَسْمُ سَمَةً ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى ..... (١)

هكذا يمضي الرازي في عرض آراء اللغويين ومناقشتها وإبداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها أدنى صلة بالبسملة إلا وعرض لها وأمعن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهداً على ثقافته اللغوية الواسعة .

ويشهد التفسير أيضاً على ثقافة الرازي الشاملة بالفقه من فروع وأصول . والرازي فقيه شافعي يهتم ببيان مذهب الشافعي والانتصار له في تفسير آيات الأحكام . فلننظر في تفسيره لقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين » (٢) . يرى الرازي أن هذه الآية

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٦ .

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ٤٠ .

أصل كبير من أصول علم الفقه ، إذ بمقتضى هذا الأصل يلزم أن تقابل كل جنائية بمثلها . إن الظلم والبغى والعدوان في طبع الناس ، فإذا لم يزجروا عنه انفتحت أبواب هذه الشرور فلا تستقيم الحياة . وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر الجنائية ، لأن الزيادة في الجزاء ظلم . وهذا الأصل قد تأكد بنصوص أخرى في القرآن كقوله تعالى « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » (١) وقوله تعالى « من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها » (٢) وقوله تعالى « كتب عليكم القصاص في القتلى » (٣) ، والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة . ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الأصل المطلق في صور كثيرة إما بناء على نص آخر أو بناء على قياس . ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب إليه الإمام الشافعي من أن المسلم لا يقتل بالذمي ، والحر لا يقتل بالعبد ؛ لأن المماثلة التي هي شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذمي ، وبين الحر والعبد ، كما أن الأيدي تقطع باليد الواحدة (٤) .

هكذا يعضى الرازى في التفسير مفصلاً لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية . يذكر الآية ويشير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لآراء المفسرين وسبب نزول الآية ، ويناقش الآراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة

(١) سورة النحل ١٦ آية ١٢٦ .

(٢) سورة غافر ٤٠ آية ٤٠ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .

(٤) الرازى ، التفسير ج ٧ ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

الرازي وغزارة معارفه وسعة ثقافته وإلمامه بجميع فروع العلم المعروفة في عصره . ونحن لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر في تفسير الرازي كلما ازددنا ميلاً إلى رأى تاج الدين السبكي واقتناعاً بقوله بأن تفسير الرازي « فيه كل شيء مع التفسير » .

أما رأى طاش كوبرى زاده الذى يذهب إليه وهو أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فإنه رأى عار من الصحة ؛ لأن طاش كوبرى زاده يستند في هذا الرأى الذى ذهب إليه على قصة يرويها عن لقاء الرازي بشيخ الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازي بثنتي عشرة سنة . وهى قصة وإن كانت لا تخلو من طراقة وتعلو بعض أجزائها مسحة من الحقيقة إلا أنها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب . يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : « سمعت رجلاً ثقة عالماً عابداً زاهداً عارفاً صادقاً أنه حكى أن الإمام (فخر الدين الرازي) لما دخل هراة أتاه من بها من من العلماء والصلحاء والسلاطين والأمراء . وسأل يوماً : هل بقى أحد تخلف عن زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع في زاوية . قال الإمام : أنا رجل واجب التعظيم ، وأنا إمام المسلمين ، فلم لم يزرني ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الإمام ، فما تكلم بشيء أصلاً ، ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاماً ، فدعوها ، فأجابا الدعوة ، واجتمعا في حديقة ، فسأله الإمام عن سبب تخلفه عن اتيانه إليه فقال : أنا رجل فقير لا شرف في زيارتي ، ولا نقص في تخلفي عنها . قال الإمام : هذا هو جواب أهل

الأدب ، يعنى الصوفية ، فقل لى حقيقة الحال . فقال ذلك الرجل : لأى شىء وجبت زيارتك ؟ قال : أنا إمام المسلمين ، وواجب التعظيم . قال : إن افتخارك بالعلم ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة من البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله تعالى جعل فى قلبى نوراً لا يدخل معه الشك فضلاً عن الحاجة إلى البرهان . فأثر هذا الكلام فى قلب الإمام فتأب فى ذلك المجلس على يده ، ودخل الحلوة ، وفتح له ما فتح ، وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير . وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ أبو الحناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره (٢) .

ونحن لا نشك فى أن الرازى قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه معاصره فضلاً عن أن ابن العماد يذكر أن الرازى اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضله (٣) . ولا نستبعد الحوار الذى دار بين الرازى والشيخ نجم الدين فى هذه القصة ، ذلك لان كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ إلى القلب بما تحمل من نبرات الصدق التى تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين . ولكنا نستبعد أن يكون الرازى قد دخل الحلوة على الشيخ

---

(١) فى الأصل : بمائة براهين .

(٢) طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٥٠ - ٤٥١ . الطبعة الأولى ، حيدرآباد بالهند .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٧٩ ، طبعة القاهرة .

نجم الدين وتاب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدى التى غلبت على طبع الرازى وسيطرت عليه ولازمته طوال حياته هى التى دفعته إلى كتابة التفسير . وهو يعترف بذلك صراحة فى بداية تفسيره لسورة الفاتحة حيث يقول « اعلم أنه مر على لسانى فى بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل الجهل والغى والعناد ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى والكلمات الحالية عن تحقيق المعاهد والمباني ، فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول » (١) .

هكذا يتحدى الرازى حساده وأعداءه - وما أكثرهم - بكتابة هذا التفسير وإفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة . ولا شك أن التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد بالرازى كل البعد عن أن يكون أهلاً للمشاهدة ؛ ذلك لأن شرط المشاهدة المجاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد والرياء إلى آخره من الأخلاق التى لا يقبلها العقل ولا الشرع . ولقد كان العجب والكبر - فضلاً عن التحدى - من أهم صفات الرازى البارزة .

والشواهد على ذلك كثيرة في كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع العلماء (١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة .

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التي يتركها الصوفية ادراكاً مباشراً بالنزوق خلال التجربة الروحية التي يحصل لهم فيها الاشراف ويفيض عليهم فيها العلم النوقي الذي لا يخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازي في التفسير إلى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصحبها في قوالب منطقية جامدة تأبأها طبيعة تلك الحقائق . يقول الرازي وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيرها في تفسير البسملة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميهنى مع الأستاذ أبي القاسم القشيرى فقال الأستاذ القشيرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فانهم ما رأوا شيئاً إلا وكانوا قد رأوا الله قبله . قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن ، والتزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم (٢) ، ومعلوم أن برهان اللم

---

(١) أنظر مناظرات الرازي مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيق المؤلف ونشرة

دار المشرق ببيروت ١٩٦٦ .

(٢) جاء في كتاب معيار العلم في فن المنطق للإمام أبي حامد الغزالي : « مطلب « لم » وهو طلب العلة لجواب « هل » ، كقولك لم كان العالم حادثاً ، وهو

أشرف (١) .

هكذا تنقلب مجاهدة المرید إلى برهان الآن كما تتحول مشاهدة المراد إلى برهان اللم .

نعود بعد ذلك إلى العبارة الوجيزة التي وردت عن تفسير الرازي على لسان جولد تسهير في كتابه: مذاهب التفسير الإسلامی: Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung حيث عدة خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آن لآخر (٢) فنقول بأن جولد تسهير إذ يكتفى في كتابه بتلك الإشارة العابرة إلى تفسير الرازي فإنه بذلك يجرى على سنة القدماء من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكي وطاش كوبري زادة الذين عرضنا لأحكامهم الخاطفة على تفسير الرازي دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومن ثمة فإن هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التي يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الآراء المتباينة حول قيمة تفسير الرازي لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة والبحث .

---

= إما طلب علة التصديق كقولك: لم قلت «إن» الله موجود ، فإنه لا يطلب العلة في وجوده ، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الآن بلغة المنطقيين . وقياس الدلالة بلغة المتكلمين » ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ . وأنظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٢) Goldziher, Die Richtungen Der èslamischen Koranauslegung, p. 123.

## ٢ - إعجاز القرآن

يذهب الرازي إلى أن القرآن معجز وأن الإعجاز في فصاحته (١) . أما أن القرآن معجز فلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم التحدى . لقد تحداهم الله بالقرآن في مواضع كثيرة ، تحداهم بأن يأتوا بقرآن مثله في قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (٢) وتحداهم بأن يأتوا بعشر سور في قوله تعالى « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفريات » (٣) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة في قوله تعالى « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » (٤) . ثم قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » (٥) . ورغم هذا التحدى الذى وقع مرة بالقرآن كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منهاه نقول : رغم هذا التحدى لم يستطع العرب معارضة القرآن وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد جاء القرآن ليطلب إلى العرب

---

(١) الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ ،  
التفسير ج ١ ص ٢٢٠ ، ج ٥ ص ٤٥٨ ، نهاية القول في دراية الأصول ج ٢ ،  
ورقة ٨٣ - ٨٤ ، ١٢٧ - ١٣١ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ .

(٣) سورة هود ١١ آية ١٣ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٤ .

ترك أديانهم ورياستهم وليوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم  
وليطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين . ولا شك أن كل  
مطلب من هذه المطالب يكفى لأن يكون سبباً وداعياً للمعارضة لما ينطوى عليه  
من المشقة البالغة على القلب ، لا سيما على العرب الذين هم أكثر الأمم حمية (١)

أما الإعجاز فيرجع في رأى الرازى إلى الفصاحة (٢) . وهذا هو  
رأى أكثر علماء أهل النظر الذين يضعون القرآن فى أعلى طبقات البلاغة (٣)  
ولا يمكن أن تتبين المزايا الكامنة فى نظم القرآن ، وفى مبادئ الآيات ومقاطعها  
وفى مضرب كل مثل ، ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة إلا بدراسة  
المباحث التى يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه  
والتمثيل والتقديم والتأخير والإيجاز والحذف والوصل والفصل وسائر وجوه  
المحسنات المعتبرة فى النظم والنثر . ولذلك كان علم البلاغة فى رأى الرازى من  
أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث اليقينية ؛ لأنه يبحث عن دلالة القرآن

---

(١) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول ج ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة القاهرة

رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى ، نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٥ ، ٧ ، طبعة القاهرة ١٣١٧

(٣) أنظر الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ، بيان إعجاز القرآن ص ٢١ ،

الرماني ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ص ٦٩ ، الجرجاني ،  
أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ص ١٠٧ - ١٣٢ . وهذه  
الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ونشرت تحت عنوان  
ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضاً الأيحيى ، كتاب

المواقف ص ٥٥٨ ، ٥٦٣ .

على صدق الرسول واثبات نبوته (١) .

أما وجوه الاعجاز الأخرى فيعرض لها الرازي ويعترض عليها ، ولا يكاد يذكر شيئاً في كل ما يعرض له أو يعترض عليه لم يسبق إليه .  
يبدأ الرازي برأى النظام في الصرفة الذي يزعم أن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا بمعارضته لأن الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة (٢) ، فيعرض الرازي عليه قائلاً : « إن عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراً عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتي أن أضع يدي على رأسى هذه الساعة ويكون ذلك متعذراً عليكم ويكون الأمر كما زعم ، لم يكن تعجب القوم من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها بطل ما قاله النظام » (٣)

هذا الاعتراض الذي ذكره الرازي نجده عند أبي سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم الخطابي البستي المولود عام ٣١٩ هـ / ٩٣١ م أي قبل ولادة فخر الدين الرازي بأكثر من قرنين من الزمان . يقول الخطابي في رسالة

---

(١) الرازي ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦ ، ٥ .

له بعنوان : بيان إعجاز القرآن : « وذهب قوم إلى أن العلة في إعجازه الصرفة ، أي صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كانت مقدوراً عليها ، غير معجوز عنها ، إلا أن العائق من حيث كان أمراً خارجاً عن مجارى العادات صار كسائر المعجزات . فقالوا : لو كان الله عز وجل بعث نبياً في زمان النبوات ، وجعل معجزته في تحريك يده أو مد رجله في وقت قعوده بين ظهرائي قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتي أن أخرج يدي أو أمد رجلي ، ولا يمكن أحد منكم أن يفعل مثل فعلى ، والقوم أصحاء الأبدان ، لا آفة بشى من جوارحهم ، فحرك يده أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدرُوا عليه ، كان ذلك آية دالة على صدقه . وليس ينظر في المعجزة إلى عظم حجم ما يأتي به النبي ولا إلى فخامة منظره ، وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمراً خارجاً عن مجرى العادات ، ناقضاً لها ، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها . وهذا أيضاً وجه قريب ، إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهى قوله سبحانه : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » فأشار في ذلك إلى أمر طريقة التكلف والاجتهاد ، وسيله التأهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم (١) .

ويذكر الرازى اعتراضاً آخر على الصرفة في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول فيقول : « إن العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة

(١) أنظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ٢٠ ، ٢١ ، تحقيق محمد خلف الله

ومحمد زغلول سلام ، طبعة دار المعارف .

افتقدوا العلوم التي لا بد منها فيها لوجب لي أن يعلموا ذلك في أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنح وأوقات التخلية ، ولو علموا ذلك لتذاكروه ولذاع وانتشر» (١)

وهذا الاعتراض نجده عند أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هـ ؛ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازي بأكثر من قرن من الزمان . يقول الجرجاني في الرسالة الشافية في فصل تحت عنوان : في الذى يلزم القائلين بالصرقة : « وما يلزمهم على أصل المقالة أنه كان ينبغي له إن كانت العرب منعت منزلة من المصاحبة قد كانوا عليها أن يعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت . ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : إنا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شيء حال بيننا وبينه ، فقد نسبوه إلى السحر فى كثير من الأمور كما لا يخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذاكروه فيما بينهم ، ويشكوه البعض إلى البعض ، ويقولوا : مالنا قد نقصنا فى قرائننا ، وقد حدث كلول فى أذهاننا . فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، لا ما قل ولا ما كثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل » (٣) .

أما من قصر وجه الإعجاز على اشتغال القرآن على الغيب فيعترض الرازي

---

(١) الرازي ، نهاية العقول فى دراية الأصول ج ٢ ، ورقة ١٢٨ - ١٢٩ مخطوطة . دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٣٥ .

عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والإخبار عن الغيب لا يوجد في كل سورة (١) .

وهذا الاعتراض قد سبقه إليه الخطابي أيضا حيث يقول : « وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين » (٢) ، وكقوله سبحانه : « وقل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد » (٣) ، ونحوها من الأخبار التي صدقت أقوالها مواقع أكوانها . قلت : ولا شك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، وقد جل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها ، فقال : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » (٤) من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه » (٥) .

هكذا يمضى الرازى مقتفيا لآثار السابقين وناقلا لآرائهم دون أن يشير

---

(١) الرازى ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٧ .

(٢) سورة الروم ٣٠ آيات ١ - ٣ .

(٣) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٥) أنظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ٢١ .

إليهم كمادة علماء أهل زمانه . فنحن لا نستطيع اليوم أن نأخذ على الرازي  
عدم ذكر المصادر التي استند عليها فيما ذهب إليه من آراء في إعجاز القرآن  
وبيان وجوه إعجازه ، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازي كان  
واسع الثقافة ، ملما بكل ما كتبه العلماء قبله في جميع فروع العلم المختلفة  
المعروفة في زمانه .



## الفصل الرابع الكلام

### ١ - النقل والعقل

ينتمي الرازي في علم الكلام إلى مذهب الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة في العراق . ومن المعروف أن مذهب الأشعري مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلاً ولا تفسيراً ، وبين مذاهب المعتزلة التي تفسح مجالاً واسعاً للعقل في تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضي به العقل (١) . فلا يقف الأشعري عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين ، ولكنه يعطي للنقل حقه وللعقل حكمة (٢) .

أما الأشاعرة الذين جاعوا بعد الأشعري ونصروا مذاهبه فقد أخلوا

---

(١) أنظر ، ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ، تبين كذب المفتري ، فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص ١٤٩ - ١٥٢ ، طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري لكتاب تبين كذب المفتري ص ١٩ .

يوسعون سلطان العقل (١) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازى الذى أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لا بد وأن يخضع للعقل . يقول الرازى فى كتاب أساس التقديس : « الفصل الثانى والثلاثون : فى أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شىء ثم وجدنا أدلة عقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ، وإما أن تصدق الظواهر العقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح فى الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل العقلية

---

(١) انظر الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ ، الطبعة الأولى

القاهرة ١٣٢٣ هـ ، الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء

والتكلمين ص ٢٨ - ٢٩ .

إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها ... (١) .

ولاشك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير المعتزلة على الرازي (٢) ورغم هذا التأثير فإن الرازي — كما سنرى في عرضنا لمذهبه — لم يخرج على أصل واحد من الأصول التي أجمعت عليها أهل السنة والجماعة في علم الكلام .

## ٢ — موقف الرازي من علم الكلام

لم يكف المتكلمون في وقت من الأوقات عن الدفاع عن علم الكلام واستحسان الخوض فيه (٢) . ولم يتخلف الرازي عنهم في ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته النهائية وتحددت معالمه ووضحت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات العديدة التي أسهم بها أهل السنة والجماعة

---

(١) الرازي ، أساس التقديس ص ٢١٠ — ٢٢١ : طبعة القاهرة بدون

تاريخ .

(٢) أنظر Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al-

Din al-Razi, Der Islam, pp. 213 — 47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص ٨٧ — ٩٧ نشرها الأب مكارثي McCARTHY مع كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري أيضاً : طبعة بيروت ١٩٥٣ ، وأنظر أيضاً الغزالي ، أبو حامد ، كتاب إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ — ٩٩ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

من الأشعرية والماتريدية في هذا الشأن (١) ، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة في العالم الاسلامي على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام إلى أن هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين في أول عهدهم به . فالغزالي يذكر أن الإمام الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا إلى حد تحريم الاشتغال بهذا العلم (٢) وكانت حجتهم في ذلك أن هذا العلم لو كان من الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به وندب إليه ، ولما سكنت عنه الصحابة (٣) .

ولكننا نجد الرازي يذهب إلى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية ، والأساس المكين الذي يبنى عليه كل علم ديني ويفتقر إليه (٤) . هو أشرف علم لأن موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته . وهو أساس

---

(١) أنظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلاني ، وأصول الدين للبغدادى ، والارشاد لإمام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ، وإحياء علوم الدين للغزالي ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفى .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٩٥ ، الأشعرى ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص ٨٨ .

(٤) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٢ ، نهاية العقول في دراية الأصول ورقة  
١ ، ٢ ، مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه ؛ لأن المفسر يبحث عن معاني كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقيه يبحث عن أحكام الله. وكل هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والإيمان بهما ؛ ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة في أساسها إلى علم الكلام وهو غنى عنها (١) .

ثم ان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٢) ، وذم التقليد والمقلدين (٣) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله إل آخره محاجة مع الكفار ، ورداً على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبياناً للتوحيد والنبوة (٤) . فاذا استثنينا الآيات الواردة في الأحكام الشرعية التي تقل عن ستمائة آية وجدنا أن جميع آيات القرآن في التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين . حتى الآيات الواردة في القصص قصد بها معرفة حكمه الله تعالى وقدرته (٥) .

ويسلم الرازي بأن النبي وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام من حيث

---

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ ، نهاية العقول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٢) أنظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ .

(٣) أنظر مثلاً سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سورة الشعراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٤) أنظر الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ ؛ الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ .

(٥) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ .

هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض والطفرة والخزء والأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق . وليس يعنى ذلك القدح فى علم الكلام ؛ لأنه ما من علم من العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه إلا وقد حدثت فيه اصطلاحات لأجل التفهيم (١) . ولا شك أن الرسول وصحابته لم يعرفوا النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع وجميع المصطلحات التى تورد على القياس الشرعى ، وهذا لا يقدح فى علم أصول الفقه (٢) . ولكن الرازى لا يسلم بأن النبى وصحابته لم يعرفوا الله بالدليل ، لأن الأنبياء جميعاً ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع (٣) .

### ٣ - وجود الصانع

يجمع الرازى فى البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة إلى وجود واجب الوجود هى الإمكان لا الحدوث (٤) . والاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين

---

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ ، وأيضاً الغزالى ، إحياء علوم الدين

ج ١ ص ٩٦ .

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين ج ١ ، ص ٩٦ .

(٣) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٨ .

(٤) أنظر مثلاً الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٥٤ - ٨٩ ؛

وابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ؛ وأنظر أيضاً الفتوى ، ج ١ ، ص ٢٢٧ ،

أحدهما الاستدلال بإمكان النوات والآخر الاستدلال بإمكان الصفات ، وكذلك الحال في الاستدلال على وجود الصانع بحدوث النوات وحدث الصفات . وعلى ذلك نجد عند الرازي أربعة براهين على وجود الله نلخصها على النحو الآتي :

أولاً : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان النوات (١) : لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة في وجودها أو عدمها فهي ممكنة أي يستوى عند العقل وجودها وعدمها ، أو بعبارة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وذلك المرجح لا بد وأن يكون موجوداً وأن يكون وجوده واجباً ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا في الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد أن ننهي إلى إثبات واجب الوجود لذاته .

وفي القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (٢) منها قوله تعالى : « والله الغني وأنتم الفقراء » (٣) هو غني لأنه غير محتاج في وجوده إلينا ، فوجوده

---

= الله والعالم، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ - ٢٠٥

بغداد ١٩٥٢ .

(١) الرازي ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) سورة محمد ٤٧ آية ٣٨ .

ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفتقرون إليه في وجودنا .

ثانياً : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات : (١)  
ويتبين لنا ذلك من النظر في الصفات المخصوصة التي تتصف بها الأجسام .  
فالأجسام من حيث هي أجسام واحدة ، أي أن الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها ، فاذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر إلى مخصص ومرجح .

وفي القرآن شواهد كثيرة أيضاً على هذا البرهان منها قوله تعالى :  
« الذي جعل لكم الأرض فراشا » (٢) .

ثالثاً : الاستدلال على وجود الصانع بخلوث الجواهر والأجسام (٣)  
الأجسام حادثة ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث . أما أن الأجسام حادثة فلائها لا تخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق ، وهن حوادث بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر إلى المؤثر فلأن كل محدث ممكن في ذاته ، لأنه كان قبل وجوده معلوماً

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٢ .

(٣) الرازي ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٩ .

ومعنى ذلك أن ما هيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر إلى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفي القرآن إشارة إلى هذا البرهان بقول إبراهيم عليه السلام « لا أحب الآفلين » (١) .

رابعاً — الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض : (٢)

يذكر الرازى أن العلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهى الاستدلال بتكون الإنسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطقة ، ثم إن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ؛ لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلا بد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهى الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية وهى الاستدلال بأحوال الأفلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من الاستدلال ، أى الاستدلال بحدوث الأنفس والآفاق ، أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالعقول ولذلك خص الله تعالى

---

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

هذا النوع من الدلالة في سائر كتبه المترلة (١) .

١

هذه الأدلة التي يقدمها الرازي على وجود الله والتي يجتهد في أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد — بالرغم من ذلك — بالأثر العميق الذي خلفته الفلسفة الأرسطية المخافية لروح الدين على الرازي . لقد استغل الرازي — كما استغل الفارابي وابن سينا من قبله — تمييزاً أرسطياً بحثاً كالامكان والوجوب أو الضرورة في البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمن تصوراً وثنياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الديني للذات الإلهية ، لأن إله إبراهيم واسحق ويعقوب حر في أفعاله ولا يجب عليه شيء (٢) .

#### ٤ — وحدانية الله

يتفق الرازي مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون في التدليل على وحدانية الله على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (٣) ، « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » (٤) ، « قل لو كان معه آلهة كما يقولون

---

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ، ص ٢١٠

(٢) الفندي ، مجد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى

ابن سينا ص ٢٠٠ — ٢١٩ .

(٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٤) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

إذا لا بتغوا إلى ذي العرش ميلا» (١)، «أم جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار» (٢) .

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين في البرهنة على وحدانية الله استناداً على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع المقتورات ، ثم يمكن أن نفترض أيضاً أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ، ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو وقع مراد أحدهما دون الآخر كان الذي وقع مراده هو الإله القادر ، بينما الذي لم يقع مراده يكون عاجزاً ، والعجز نقص ، وهو على الله تعالى محال (٣) .

يتفق الرازي مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم برهانا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتي الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا في الوجود ، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل

---

(١) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ .

(٢) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

(٣) أنظر مثلاً الأشعري ، كتاب اللمع ص ٨ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠ مخطوطة كيبردج .

ما كان مفتقراً إلى غيره — حتى ولو كان هذا الغير جزءاً من أجزائه — فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف ، فاذن واجب الوجود ليس إلا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه ، وكل مفتقر في وجوده إلى الغير فهو محدث ، فكل ما سوى الله تعالى محدث (١) .

ويستعين الرازي في أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه في هذا الشأن وخاصة الإمام الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر . يقول الرازي في أحد براهينه على وحدانية الله التي يعرض لها في التفسير : « ان الشركة عيب ونقص في الشاهد ، والفردانية والتوحد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة في الملك الحقيق المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ، فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته ؛ فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فان قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً ، فلا يكون إلهاً ، وان لم يقدر عليه كان في أشد الغم والكراهية فلا يكون إلهاً » (٢) .

هذا البرهان نجده عند الماتريدي حيث نقرأ في كتاب التوحيد : « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم في قهر أشكائهم ليكون الملك للقاهر ، ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه واظهار سلطانه ما استطاع ، فاذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد » (٣) .

---

(١) الرازي ، التفسير ج ٦ ، ٩٣ ، الأربعين ص ٢٢١ — ٢٢٦ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ٦ ، ص ٦٤ .

(٣) الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٩ — ١٠ ، مخطوطة كيمبرج .

وهكذا لو تعقبنا الرازى فى معظم البراهين التى عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

#### هـ — الصفات

البحث فى صفات الله من أهم المباحث الرئيسية فى علم الكلام ، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحياناً بعلم التوحيد والصفات (١) . ولقد اشتد الجدل والتزاع بين المتكلمين حول صفات الله ، واضطربت العقول فى اثبات الصفات ونفيها . ويصور لنا الرازى سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء فى اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا فى العقول على سبيل التعارض . احدهما أن الوحدة كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر نفي الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذى يكون قادراً على جميع المقدورات عالماً بجميع المعلومات حياً حكماً سمياً بصيراً لا شك أنه أكمل من الموجود الذى لا يكون قادراً ولا عالماً ولا حياً ، بل يكون شيئاً لا شعور له بشيء مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك ، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات . ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة فى صفات الله تعالى . ثم وقعت العقول فى الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه . فالنفاة حاولوا

---

(١) النسفى ، عمر ، العقائد النسبية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

اثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا اثبات الكمال في الالهية (١)

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالغت في التوحيد إلى حد التعطيل ونفى الصفات الزائدة (٢) . وأما أهل السنة والجماعة فقد أثروا المقدمة الثانية وذهبوا إلى اثبات الصفات الزائدة كالقدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام . وهذه هي الصفات السبع التي يتفق أهل السنة والجماعة على إثباتها لله تعالى (٣) ، ويرون أنها معاني قديمة قائمة بذات الله ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى امكان العالم ووجوده منه بالاختيار ؛ لأن العالم لو كان واجباً أو ممتنعاً لما تعلقت به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها واحكامها من النظر في تشريح بدن الانسان ، وكل من كان فعله متقناً محكماً كان عالماً به لا محالة . وأما الإرادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع عقلاً أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك افتقر كل فعل في اختصاصه بوقته المعين إلى مخصص ، ولا مخصص لذلك إلا الارادة . وكونه تعالى موصوفاً بالعلم والقدرة يدل على أنه حي . وهو موصوف بالسمع

---

(١) الرازى ، لوايح البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ١٦ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد .

(٣) الايجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الصمم والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال في الكلام لأن ضد الكلام الجرس . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (١) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعاً أهم مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين في العصور الأولى حتى قيل أيضاً أن علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (٢) . ولم يقتصر الجدل والتزاع في هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لونا سياسياً حين امتحن الامام أحمد بن حنبل في كلام الله وخلق القرآن . ووقف الامام أحمد بن حنبل ليقرر — خلافاً للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم في خلق القرآن — أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يثنه عن رأيه جلد ولا سجن (٣) ولربما كانت هذه المحنة سبباً في مغالاة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا إلى أن « القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف » (٤) .

وجاء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ليتوسطوا بين المعتزلة

---

(١) أنظر الأشعري ، اللمع ص ١١ — ١٤ ؛ الرازي ، الأربعين ص ١٢٩

١٣٣ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) ابن الجوزي ، مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٣٠٨ — ٣١٨ ، طبعة

القاهرة ١٩٣١ .

(٤) الأيجي ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١١ .

وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكلام النفسى والألفاظ والحروف الدالة عليه . أما الكلام النفسى فعنى قديم قائم بذات الله متره عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمراً ونهياً وخيراً واستخباراً ووعداً ووعيداً واحداً لا يتعدد (١) . وفى ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية (٢) أما الحروف والكلمات فهى دالة على كلام الله ، وقد وافق أهل السنة المعتزلة على أنها مخلوقة (٣) ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لها فى جسم جمادى أو حيوانى لتدل على إرادة الله أو كراهته لشيء من الأشياء (٤) ، ما عدا الرازى الذى وافق المعتزلة على ذلك مخالفاً أصحابه ومعتزلاً عليهم حيث يقول : « أما المعتزلة فقالوا ... إنه تعالى إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة فى جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعين أو كارهها له ... وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : إنه يمتنع أن يكون متكلماً بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركاً

---

(١) البلاقلانى ، التمهيد ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، تحقيق الأدب مكارنى ، بيروت ١٩٥٧ ، الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ - ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ؛ الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ - ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ؛ الرازى ، المحصل ص ١٣٣

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣١٣ ؛ الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد

ص ٥٦ - ٥٨ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ، ٢٨٤ .

بحركة قائمة بالغير ، وساكتا بسكون قائم بالغير .... وعندى أن هذه المنازعة ضعيفة .... أولاً ، إنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن التزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات والحروف في الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات .... ثانياً ، إن الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارها لبعضها ، وهذا أيضاً غير ممتنع . وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم ( أى للمعتزلة ) صحة كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذى أرادوه (١) .

وينتبه الرازى إلى أن هذا المعنى الذى أرادته المعتزلة من كونه تعالى متكلماً بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أرادته أصحابه من كونه تعالى متكلماً بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه التزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والمعتزلة متخذاً فى الوقت نفسه موقفاً وسطاً بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولات الأصوات والألفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة الله القديمة القائمة بذاته والى لا تقوم بغيره ؛ لأنه « من المحال أن تحصل صفة الشئ ونعته لا فيه بل فى غيره » (٢) . وبذلك يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة . ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله فى

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المحصل ص ١٣٣ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

غيره أصواتاً وألفاظاً تدل بالوضع والاصطلاح على إرادته أو كراهته لشيء في الأشياء (١) . وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعرى ومعظم الأشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعاً (٢) . ولقد استند الأشعرى في دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الأساس الذى استند عليه في جواز رؤية الله (٣) . فكما أن وجود الله هو المصحح لرؤيته فكذلك وجود كلامه النفسى هو المصحح لسماعه . ورغم أن الرازى سكت عن معارضة الأشعرى في هذا المقام إلا أنه قياساً على موقفه منه في الرؤية نقول إنه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الأشعرى هنا أيضاً أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وإنما يقبل من الأشعرى - كما قبل منه في الرؤية - وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٤) لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٥) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » (٦) وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » (٧) . بل إن الرازى يعترف صراحة

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٣) أنظر بعده مسألة الرؤية .

(٤) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٦) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .

(٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

بأنه لم يقيم عنده دليل على جواز السماع عقلا . (١)

هكذا ينحاز الرازي إلى المعتزلة حيناً ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحياناً أخرى ، ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الأصل الذي تلتزم به أهل السنة في صفة الكلام وجميع صفات المعاني .

أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة إلى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الأفعال فهي عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله (٢) .

وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدثه . فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هي ذاته ولا غيرها ، لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، وهو أيضاً خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها (٣) . أما الأشاعرة فيفرقون

---

(١) الرازي ، المحصل ص ١٣٦ .

(٢) الرازي ، لوايح اليناث شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٥ .

(٣) أنظر الإيجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٧ ؛ النسفي ، العقائد النسفية ص ٨٠ ، ٨٧ ، ٨٨ ؛ الرازي ، المعالم في أصول الدين ص ٥١ ؛ علي القاري ، شرح الفقه الأكبر ص ١٩ - ٢٠ .

بين صفات المعاني وصفات الفعل ويذهبون إلى أن صفات المعاني صفات  
قديمة قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، أما صفات الفعل فهي  
عندهم كما هي عند الرازي صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال .  
فالخلق ليس إلا مجرد أمر نسبي أو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الخالق  
إلى المخلوق ، إذ لا وجود في الحقيقة إلا للخالق والمخلوق . وما دام الخلق  
نسبة ، والنسب لا يتغير إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث  
المخلوق . وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي تضيق شقه  
الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الأفعال . فذهب  
الباقلاني إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه  
الصفات : « أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان  
وصفه لنفسه بذلك قديم » (٢) . أما الغزالي فإنه يلجأ إلى أرسطو فيستخدم  
معنيي القوة والفعل الأرسطيين لحل هذا الإشكال . فيقول : « وأما ما يشق  
له من الأفعال كالرازق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا ..  
... فقال قوم : هو صادق أزلا ؛ إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير  
وقال قوم : لا يصدق ، إذ لا خلق في الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف  
للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ،  
وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو في الغمد

---

(١) الرازي ، لواضع البيانات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل ص ١٣٥ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل .... فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها التمتع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل ، فان الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل ، (١) .

ولكن الرازي لا يتابع أصحابه في هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله في الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر إلا عند وجود المخلوقين ؛ إذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه في قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والعين في قوله تعالى « تجري بأعيننا » (٣) واليد في قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » (٤) والساق في قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » (٥) والجنب في قوله تعالى :

---

(١) الغرالى ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) سورة الرحمن ٥٥ آية ٢٧ .

(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ .

(٥) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ .

« يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله » (١) والاستواء في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٢) وهذه الصفات لا طريق إليها إلا بالخبر كما يقول الأشعري ، ولذلك سميت بالصفات الخبرية (٣) . وقد ذهب أبو اسحاق الأسفرايني والقاضي أبو بكر الباقلاني من الأشاعرة وجمهور المعتزلة إلى أن المراد من الوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٤) وقد وافقهم الرازي على مذهبهم في تأويل هذه الصفات الخبرية . فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيؤولها الرازي بمعنى العناية والحراسة والرعاية ، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذلك لكثرة نعم الله تعالى على العباد . ويؤول الرازي الساق بمعنى الشدة ، كما يقال : قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهولها ، وهذه الشدة لا يقدر عليها إلا الله . أما الجنب فيصرفها الرازي إلى الوجه كما يصرف الاستواء إلى الاستيلاء (٥) .

---

(١) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ .

(٢) سورة طه . ٢ آية ٥ .

(٣) الرازي ، نهاية العقول في دراية الأصول ج ١ ورقة ٢٦٦ ، مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٤) المرجع السابق ج ١ ص ٢٦٦ .

(٥) الرازي ، أساس التقييس ص ١٤٧ - ١٧١ .

## ٦ - الرؤية

ورؤية الله واجبة سمعا ، يراه المؤمنون في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (١) . والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) وما « الزيادة » إلا النظر إلى الله والتمتع برؤيته في الآخرة وقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٣) والنظر المقرون بحرف « إلى » يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار - أى انتظار ثواب الله - كما ترى المعتزلة (٤) . والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف « إذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقلره العقل لتعالیه عن ذلك » (٥) . وإنما هي رؤية عبارة عن « حالة في الانكشاف والظهور نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية إلى هذه المراتبات » (٦) .

---

(١) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٢) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ .

(٣) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ .

(٤) القاضى ، عبد الجبار ، المغنى ج ٤ فى رؤية البارى ص ١٧٦ - ٢٣٣ ،

القاهرة ١٩٦٥ .

(٥) الماترىدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤ - ٤١ ، مخطوطة كيمبردج

(٦) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين تفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفوا أيضا عن الكرامية والمجسمة الذين أثبتوا رؤية مكيفة ، إذ لولا أن الله تعالى جسم في رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (١) .

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (٢) وقوله لموسى « لن ترانى » (٣) وقوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » (٤) . ووجد أهل السنة في هذه الآيات نفسها دليلا على اثبات الرؤية . فانظر كيف يرى أهل السنة في قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » دليلا على اثبات الرؤية ؛ إذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الإدراك ؛ لأن فيه معنى الإحاطة ، والله متره عن الحلود والحوادث . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فعناه أنه لن يراه في الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سأله من الله ؛ إذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاقبه كما نهى نوحا وعاتب آدم في غير هذا . ولكنه تعالى لم ينه ولا يأاسه وإنما شرط الرؤية

---

(١) الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٤) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

باستقرار الجبل « فإن استقر مكانه فسوف تراني » (١) واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (٢) ليعلم الله موسى أنه لن يراه في الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها بنى الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ربه ما عرفته المعتزلة (٣) !

لم يتخلف الرازي عن متابعة أهل السنة في كل ما ذهبوا إليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للآيات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لإبطال ما احتجت به المعتزلة من أدلة على نفى الرؤية (٤) . ولكنه خالف الأشعري وجميع الأشاعرة في جواز رؤية الله تعالى عقلا . واعترض على دليل الأشعري الذي استدل به على جواز الرؤية عقلا ، والذي تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم الرازي ضده كثيراً من الاعتراضات ، ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التي استخدمها المعتزلة ضد الأشعري وأصحابه . وأعلن الرازي في صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الأشعري وأنه ينحاز إلى أبي منصور الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا

---

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) الصابوني ، كتاب الداية من الكفاية في أصول الدين ، الفصل الخاص بالرؤية ، مخطوطة الاسكوريال رقم ١٦٠٣ ، وهي تحت الطبع بتحقيق المؤلف .

(٤) أنظر الرازي ، الأربعين ص ٢١٠ - ٢١٨ ، المحصل ص ١٣٨ - ١٣٩

المعالم ص ٦١ - ٦٧ .

من غير تفسير . ويذكر الرازي أن كل من يريد أن يتابع الأشعرى على دليله عليه أن يجيب عن الاشكالات والاعتراضات التي قلمناها عليه (١) .

أما دليل الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذي يمكن أن نعرض له على النحو الآتي : إن إمكان الرؤية في الشاهد إنما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المراتب في الشاهد جائزه الرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والأعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع في بداية العقول . فلا بد إذن من إيجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع إليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ، لأنه وجود مسبق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبق إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ، وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته (٢) .

ولم يكن الأشعرى ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات التي يثيرها

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩٨ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ص ٣٢ ؛ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ؛

الرازي ، الأربعين ص ١٩١ .

هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود . ومن المعروف أن كثيراً من الموجودات لا ترى كالأصوات والطعوم والروائح مثلاً . ولقد التزم الأشعري وأصحابه جواز رؤية هذه الأشياء وجواز رؤية كل الموجودات (١) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات لحكمة لا نعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص أوقع بهم في صعوبة أخرى أثارها المعتزلة حين قالت بأنه يصح بناء على ذلك أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا لا نراها رغم سلامة الحاسة وتوفر شروط الابصار ، وذلك مما لا يقبله العقل السليم .

إن مذهب الأشعري يواجه مثل هذه الاشكالات دائماً بالالتجاء إلى الحرية الإلهية المطلقة ، تلك الحرية التي تجعل الله فوق كل قانون طبيعي وخلقى . ليس في القوانين الطبيعية ولا الخلقية أية ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية . إن شاء الله ألغى أثر النار فلا تحرق « يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » (٢) وكذلك إن شاء كانت بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية إلا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وإن شاء عذب المطيع وأثاب العاصي ، ولا يقدح ذلك في عدله أو حكمته (٣) .

ولم يلتفت أهل السنة إلى أن إثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدي

---

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

(٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٣) الأشعري ، اللمع ص ٧١ .

بنا إلى الشك في القوانين الطبيعية والحلقية جميعاً ، ويعدم ثقتنا في كل معرفة وعمل ، فهل يتفق ذلك والحكمة الإلهية ؟

أحالت المعتزلة أن تقضى الحكمة الإلهية العبد بحقائق الأشياء وقلها رأساً على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التي تنطوي عليها القوانين الطبيعية والحلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت أن يثيب الله العاصي ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقاً للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر في اعتراضات الرازي على دليل الأشعري فنجدته يقدم اثني عشر اعتراضاً نلخصها على النحو الآتي :

أولاً : إن صحة الرؤية حكم عدمي ، والحكم العدمي لا يجوز تعليله أما أنها حكم عدمي فلأن الصحة صفة علمية وليست صفة وجودية ، والا لكان العالم موجوداً بالفعل حين كان صحيح الوجود ، وذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم (١) .

ثانياً : لو سلمنا جدلاً أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك بوجوب تعليله ؟ ونحن نعلم أن كثيراً من الأحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهرًا أو متحيزاً أو قابلاً للأعراض ، فإن هذه الصفات النفسية التي ترجع إلى ماهية الشيء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) .

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩١ - ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .

ثالثاً : لا يسلم الرازي بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ؛ لأن صحة كون السواد مرثياً مخالفة لصحة كون البياض مرثياً ، لأنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سواداً ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرأ . ولو ساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (١) .

رابعاً : لو سلمنا جدلاً أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلمتين مختلفتين ؟ ألا ترى أن الأشياء المختلفة تشترك في صحة الاختلاف ، فكما أن اللون الأبيض يخالف اللون الأسود كذلك يخالف اللون الأسود اللون الأبيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرثياً هو كونه سواداً وعلة كون البياض مرثياً هو كونه بياضاً (٢) .

خامساً : هب أنه لابد لهذا الحكم من علة ، فلم حصر الاشتراك بين الجوهر والعرض على الوجود والخلو ؟ ثم ما هو الدليل على هذا الحصر ؟ ومن المعروف أن السبر والتقسيم لا يفيدان إلا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم لا يكون الإمكان مشتركاً بين الجوهر والعرض ، وإن كان إلا مكان لا يصلح للعلية لأنه صفة عدمية ، إلا أنه يبطل حصر أنحاء الاشتراك بين الجوهر والعرض في الوجود والخلو (٣) .

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩٢ — ١٩٣ ، المحصل ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ .

سادساً : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الوجود والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس الحدوث هو الوجود الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق وكونه مسبوqa بالعدم ليس هو نفس العدم ، لأن الحدوث صفة للوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (١) .

سابعاً : هب أن علة هذه الصحة هي الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركاً فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجيب أن الأشعرى يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك ما دامت الموجودات مختلفة الحقائق والنوات وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها (٢) .

ثامناً : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الروية ، ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضاً قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله تعالى ، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٣) .

تاسعاً : إن القوة اللامسة ملركة للجواهر والأعراض ؛ لأننا نستطيع

---

(١). الرازي ، كتاب الأربعين ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٦ .

أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرك بينها ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فإن كانت علة صحة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه تعالى ملموسا مذاقا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١) .

عاشراً : إن القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية إن كان المراد به أن المرئي من الأشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الأشياء ، لا يمنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الأشياء ، وذلك باطل . وإن كان المراد به أن المرئي من الأشياء ماهياتها لكأن علة صحة رؤية السواد هي مجموع كونه سواداً وكونه موجوداً ، لا كونه موجوداً فقط . وكذلك علة صحة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضاً وكونه موجوداً . وبذلك لا تكون علة صحة الرؤية أمراً مشتركاً لاختلاف الماهيتين (٢) .

حادى عشر : لم لا يكون الله في نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته في حقتنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقاً ، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقاً لنا ، لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته في حقتنا (٣) .

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٧ .

ثاني عشر : قلرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة الخلق حكم مشترك لا بد من تعليقه بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الأشعري فيتعين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك باطل (١) .

هكذا يتعقب الرازي دليل الأشعري في كل ناحية من أنحائه وفي كل مقدمة من مقدماته . يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التي يبنى عليها دليل الأشعري ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضي هذا التسليم إلى محالات لا يمكن قبولها . ويمضي في سوق الاعتراضات على هذا النحو في تسلسل منطقي محكم فترابط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة إلى تاليها مما جعلنا نلتزم في عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذي سار عليه الرازي .

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازي قد اقتضرت على صياغته وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من أنحاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليها . أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة إما مباشرة وإما عن طريق التفريع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩٧ .

(٢) أنظر القاضي عبد الجبار ، المغني ، الجزء الرابع في رؤية الباري ص ١٧٦ -

١٩٦ ؛ الشهرستاني ، نهاية الأقدام ص ٣٥٨ - ٣٦١ .

المعتزلة عليه . وبمقارنة الأدلة الخمسة التي يحكيها الشهرستاني عن المعتزلة ضد دليل الأشعري باعتراضات الرازي يتبين لنا : (١)

- أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثاني للرازي .
  - والاعتراض الثاني لهم هو عين اعتراضه السابع .
  - والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .
  - والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده في اعتراضيه الرابع والسادس .
  - والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .
- أما الاعتراضات الأخرى التي بقيت له فأننا نستطيع أن نعتبرها — من غير تعسف — فروعاً فرعها على اعتراضات المعتزلة . ويكفي لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثاني عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذي هو في الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازي ، ومهما كان من استخدامهم لأسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الأشعري على صحة جواز الرؤية عقلاً فإن الرازي لم يخرج في مسألة الرؤية على الأصل الذي أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين في الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمعاً . وحتى حين يرفض الرازي دليل

---

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ — ٣٦١ .

الأشعري على جواز رؤية الله تعالى عقلاً فإنه يلتزم بمذهب الماتريدي شيخ  
أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ، ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة  
سمعا من غير تفسير ولا تأويل (١) .

#### ٧ - العرشية

يومن الرازي مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى « الرحمن على العرش  
استوى » (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا مكان (٣) . فليس  
الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن على العرش ؛ لأن ذلك من صفات الأجسام  
ولنما الاستواء بمعنى الاستيلاء والفهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه (٤)  
ومثل هذا المعنى في حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئاً عند الرازي غير ما يقوله أهل السنة والجماعة في الرد على  
المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالحنابلة والكرامية . فالله تعالى كان  
ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ،  
وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، لأن

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه . ٢ آية هـ .

(٣) أنظر مثلاً الماتريدي كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ؛ الغزالي ، الاقتصاد في  
الاعتقاد ص ٣٠ ؛ الرازي ، أساس التقديس ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) الرازي ، أساس التقديس ص ١٩١ .

ذلك دلالة الحدث التي بها عرف حدث العالم (١) . ثم إن الله تعالى لو جاز عليه الاستقرار والتمكن في المكان والاختصاص بجهة من الجهات لحاز عليه كل ما يجوز على الأجسام من التناهي والتحديد والحاجة، وكل ذلك على الله محال (٢) . ويفصل الرازي — كعادته دائماً — دعاوى الحنابلة والكرامية في إثبات المكان والجهة ويرد عليها في كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحياناً كتباً بأكملها للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذي يفتحه قائلاً : « علم انا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هنالك ، أو نقول : إنا ندعى وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا : لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين فانه لا بد وأن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبايناً عنه ، مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به ، قالوا : وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطل في بداية العقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً ، لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة ابطالاً للضروريات ، والقدر

---

(١) أنظر الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ؛ الرازي : أساس التقديس

في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الأصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات الضرورية لكي يزول هذا الاشكال (١) :

ويبدو أن الرازي كان — كعادته — عنيفاً في خصومته للحنابلة والكرامية لأنه تعرض لأذى كثير من الحنابلة ، فكثيراً ما كانوا يعلقون على منبره رقعا مليئة بالإهانات والسب والشتم (٢) . أما الكرامية فلم يقتصر الأمر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه إلى السيف أحياناً (٣) ، وظل العداء مستحكماً بينه وبينهم حتى قيل أنهم توصلوا إلى وضع السم له فمات من ذلك (٤) :

#### ٨ — أفعال العباد

يذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى خالق للعباد وخالق لأفعالهم لقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » (٥) ، وقوله تعالى « خالق كل شيء » (٦)

---

(١) الرازي ، أساس التقديس ص ٤ — ٥ .

(٢) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٣) ابن الأثير ، الكامل ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٤) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ؛ ابن العباد ، شذرات الذهب

ج ٥ ، ص ٢١ ؛ القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .

(٥) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

(٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

ولكن الأفعال مع كونها مخلوقة لله إلا أنها من كسب العباد لقوله تعالى :  
« جزاء بما كانوا يكسبون » (١) وقوله « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها  
ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) وذلك حتى يصح التكليف والثواب  
والعقاب . فعند قصد اكتساب فعل ما من الأفعال مع توفر أسبابه وآلاته  
يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على اكتساب هذا الفعل .  
واستحقاق الذم والعقاب أو المدح الثواب عنى فعل ما من الأفعال مؤسس  
على هذا القصد ؛ لأن الإنسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة  
فعل الشر يكون هو المضيق لقدرة فعل الخير بعدم القصد إليه ، وعندما يقصد  
فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد  
الخير . فالفعل في ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وإنما الثواب والعقاب  
على الفعل باعتبار القصد إليه ؛ يدل على ذلك أن الفعل من غير قصد إليه  
كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع  
القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون  
حتى يعقل » . ويدل على ذلك أيضا أن الفعل في ذاته قد يكون صالحا للخير  
وللشر كالهجرة مثلا ؛ فالهجرة في ذاتها لا يتوجه إليها ثواب أو عقاب وإنما  
الثواب والعقاب يتوجه إليها باعتبار القصد ، فإن قصد بها خير كالحج مثلا  
فهي خير يستحق الثواب ، وإن قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهي شر

---

(١) سورة التوبة ٩ آية ٨٢ .

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ .

يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل أمرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » .

وهذه القدرة الحادثة التي يخلفها الله تعالى للإنسان عند قصد اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادي للفعل عند أهل السنة والجماعة ؛ لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى و قدرة العبد لا تأثير لها في خلق هذه الأفعال .

أما الرازي فإنه يذهب إلى أن القدرة الحادثة التي تكون مع الفعل هي القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فإذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة أسباب وآلات وجوارح وجب أن يقترن حدوث الفعل بها أي لا يتخلف الفعل عن الحدوث إذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل يحدث الفعل مقارنا لها في الحدوث ، أما إذا انتفى شرط أو وجد مانع معها فإن القدرة حينئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولا يقع الفعل بها مع وجودها إلا بعد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود . ومعنى هذا أن القدرة الحادثة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل . والرازي بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ؛ لأن المعتزلة لا ينازعون في أن القدرة الحادثة إذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل

السنة لا ينازعون في ذلك أيضا ؛ لأن القدرة الحادثة المقارنة للفعل عندهم لا توجد إلا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن إذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فإن القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذه هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة في أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة في أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أهم الأصول الى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الأخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى — أكثر من أى واحد من أصحابه — يوسع في سلطان العقل ، ويمشى أحيانا إلى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يعود دائما بعد نهاية الشوط ليجد في ظلال الوحي والقرآن الكريم ما لم يجده ببرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدودا لا ينبغي أن يتعداها .

---

(١) أنظر التفتازانى ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ — ٢٣٧ ؛ الأشعرى ، اللمع ص ٣٧ — ٦٩ ؛ الماترىدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ — ١٢٠ ، مخطوطة كيمبريدج .



# الفصل الخامس

## الفلسفة

### ١ - مصادر فلسفة الرازي

يذهب بينس Pines إلى أن الرازي قد تأثر بأفلاطون إلى حد كبير في كتاباته الفلسفية. ويبدو هذا التأثير واضحاً - في رأى بينس - في كتاب المباحث المشرقية الذي ضمنه الرازي فلسفته ، والذي يشهد بمدى تأثير الرازي بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيمائوس (١) .

وفي اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازي درس الفلسفة على محمد الدين الجبلى الذي تخرج على يديه - مع الرازي - شهاب الدين السهروردي الذي نجد في فلسفته تياراً أفلاطونياً واضحاً (٢) . ومن جهة أخرى فإن محاورة تيمائوس التي ضمنها أفلاطون آراءه في العالم والعلم الطبيعي تحتوي على نظرية هامة في العالم وهي أن للعالم بداية وأن الزمان قد وجد مع العلم . ومن المعروف أن أرسطو هو الذي نبه إلى أن تيمائوس تتضمن هذه النظرية . وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتييكوس ، أما

---

(١) Pines Beitrage zur Islamischen Atomlehre

ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبوريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) أنظر أبوريان ، محمد علي ، أصول الفلسفة الاشرافية عند شهاب الدين السهروردي ، بيروت ١٩٦٩ .

بأق رجال الأكاديمية ورجال الأفلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاوره (١) .

هذه النظرية — بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها — وما يترتب عليها من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماما مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام في حدوث العالم وحدث الزمان ؛ لأن الحادث عندهم هو ما له أول، ومن عمة فقد صادفت نظرية أفلاطون هوى في نفوس المتكلمين المسلمين، ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا ؛ بأفلاطن الإلهي (٢)، لأن علة الحاجة إلى انصانع عند المتكلمين هي الحدث . فليس من الغريب إذن أن يتأثر فخر الدين الرازي بهذه النظرية التي تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستاني والغزالي (٣) .

وكما أخذ الرازي عن أفلاطون فقد أخذ أيضا عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابي ومحمد بن زكريا الرازي وابن سينا وأبي البركات البغدادي . ويكفي أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند

---

(١) Taylor, A. E., Plato : The man and his work, pp. 436 - 43, (١) University Paperbacks.

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٠ .

(٣) أنظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني وتهافت الفلاسفة للغزالي .

فخر الدين الرازى فى العلم الالهى والنفس الانسانية لتبين أن فلسفة الرازى ليست الا حصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة .

## ٢ - واجب الوجود

يفتح الرازى الكتاب الثالث - وهو فى الالهيات المحضة - من الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية بفصل فى إثبات واجب الوجود . يعرض الرازى فى هذا الفصل للطرق الى اتباعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على إثبات واجب الوجود . وهذه الطرق هى :

(١) طريقة الإمكان : الموجودات لا تخلو عن أحد أمرين : إما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ؛ لأن الموجودات إن كان فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هذا هو المطلوب ، وإن كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهى محتاجة إلى موجود واجب الوجود ليرجع وجودها على عدمها . وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى المتأثرين بفكرتى الإمكان والوجوب الأرسطيتين (١) .

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض ، والأعيان لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض - من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم - حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤٨ .

عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم إذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، ويستحيل التسلسل إلى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث غير حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هي التي سلكها المتكلمون . ويتفق الرازي مع أبي البركات البغدادي في أن هذه الطريقة أقرب إلى الأذهان في تصور الخالقية والمخلوقة من طريقة الإمكان ؛ لأن احتياج ما لم يكن ثم كان إلى المؤثر أقرب إلى الفهم من احتياج الممكن إلى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الإمكان والحدوث : وهي الطريقة التي يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازي نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتي : العالم حادث ، والحدوث جائز الوجود والعدم أي ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولابد لكي يترجح وجوده على عدمه من مرجح ، ويستحيل أن يكون ذلك المرجح جائز الوجود لذاته وإلا احتاج إلى مرجح آخر ونقع في التسلسل المحال ، فيلزم أن نشي إلى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(د) طريقة الإحكام والاتقان في صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات في هذا العالم متقنة محكمة . ويكفي أن ننظر في بدن الإنسان وما فيه

---

(١) الرازي ، الباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات البغدادي ، المعتبر ج ٣ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

من دقة وإحكام وإتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن إلا أن يكون بفعل عاقل. ويرى الرازي أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة الحيوان (١).

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازي إنها طريقة الطبيعيين ، وهو يقصد بذلك أرسطو . وبرهان أرسطو على وجود المحرك الأول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتي : كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، والأمر بين في الكائن الحي الذي وان قلنا انه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه مختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين في الكائن غير الحي ؛ لأنه إن تحرك كانت حركته بمحرك خارجي يرفع العائق له عن حركته الطبيعية . ولا بد أن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا تقع في التسلسل المحال ، هذا المحرك الأول الذي لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) .

(و) طريقة البصاهاة : يذكر الرازي أن من الناس من يرى أن العلم بالله تعالى علم بديهي ؛ لأن الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية متضرعاً إلى موجود قادر يخرج منه أنواع البليات (٣) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما

---

(١) الرازي ، الباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

يسميهم الرازي ، وهؤلاء يذهبون أيضاً إلى أن العلم بوجود الله ضروري بديهى يحصل في النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (١) .

### ٣ - صفات واجب الوجود

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا مختلف كل الاختلاف عن اللون الديني للصفات عند علماء الكلام ؛ ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة - في رأى الفلاسفة - من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئاً عند الرازي في صفات واجب الوجود لم يسبقه إليه ابن سينا وأبو البركات البغدادي سواء في عدد هذه الصفات أو في تصوره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٢) : واجب الوجود بسيط أى ليس مركباً بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة ؛ ذلك لأن المركب مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من فكرة وجوب الوجود . وما دام لا جنس له ولا فصل فما هيته بسيطه غير متقسمة ، لا يمكن تعريفها ؛ لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية . فما هيته الله بينه بذاتها من غير حاجة إلى تعريف لأنها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة

---

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٨ ؛ وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٧ .

جسم ولا صورة جسم ، ولا يتقسم في الكم أو المبادئ أو القول ، فهو واحد في كل جهة من هذه الجهات .

الصفة الثانية : الوجدانية (١) : وهي مرتبة على الصفة السابقة ، فما دام الله بسيطاً فهو واحد من كل وجه . والوجدانية هنا وجدانية ميتافيزيقية ، وليست وجدانية بالمعنى الديني . الوجدانية في الدين معناها نفى الشريك أي لا شريك له في الألوهية ، أما الوجدانية هنا فمعناها أنه غير منقسم بأي معنى من معاني الانقسام ، ليس له كم فينقسم إليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم إليها ، ولا لما هيته أجزاء ينقسم إليها . وهو واحد أيضاً من حيث أن مرتبته في الوجود هي مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أي لا يوجد واجب وجود بذاته سواه ، هو واحد بكل معاني الوجدانية التي يشتملها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود .

الصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره (٢) : وهي فكرة جاءت أصلاً من أرسطو وأفلاطون . فالله عند أرسطو فعل محض لا تخالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص ، والله كامل لا يشوبه نقص ، لأنه فعل محض . فالله تام أي كامل ، وهو فعل صرف ، وفعله تام ليس ناقصاً فكل ما هو ممكن له فهو موجود له بالفعل ، ليس له إرادة منتظرة ، بل إرادته ثابتة له ، ولا علم منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله .

---

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ - ٤٥٦ ، وقارن ابن سينا ،

النجاة ص ٢٣٠

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .

وهذه هي حالة واجب الوجود ، فكل ماله فله دفعة واحدة ، أما الممكن فتجدد الأحوال . فارادة الله فعلت كل ما تريد في الأزل ، وكذلك علمه تم في الأزل ، ولكن العالم بما فيه من ممكنات تخرج دائماً إلى الفعل .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (١) : والخير هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي . الخير الميتافيزيقي هو الذي تتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات العدمية فهي سبب الشر ، وواجب الوجود كله خير أى أنه إيجاب محض وليس فيه أى صفة عدمية . الإنسان فيه الخير والشر : الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والموت شر . إذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، ومادام الله واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما هو عند أفلاطون . الله خير محض ومنبع كل خير وخلو من كل شر لأنه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لا تحتل الإمكان ، لا تحتل العدم بأى وجه من الوجوه ، ذلك الإمكان أو العدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فالله خير محض لأنه واجب الوجود . والخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الإمكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر . الممكنات — لأنها ممكنات — تنطوى على الخير والشر ، لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للعدم ، وما احتل العدم فى

---

(١) الرازى، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٩٤، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٩ .

جهة ما لم يخل عن الشر والنقص . فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال . والله خير محض أيضاً لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنعها كما لها اللازم لها ، فهو إذن مصدر كل خير .

وإذا كان الله أو واجب الوجود خير محض ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته . هو عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته . فواجب الوجود إذن خير محض وجمال محض وحق محض « هو حق محض لأنه لما كان واجباً فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلاً للعدم الذى هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق .... وهو خير محض لأن الشر طبيعته عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عنى غيره ، وإذا ثبت ذلك فنقول : إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها . فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته ، وكل ما كانت القوة أقوى إدراكاً للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجود إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الأكمل ، وذاته فى غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكل الموجودات وأجلها بآتم إدراك ، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكل أنواع الابتهاج ،

فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ به (١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٢) : واجب الوجود نوع مفرد لا جنس له . إذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد . ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع قائم بذاته . وكذلك لا ضد له ؛ لأن الضدين لا بد وأن يكون بينهما أولاً نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لا بد وأن يتنميا لجنس واحد ، كالأبيض والأسود يتحدان فى جنس واحد هو اللون ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضاً من وجوب الوجود ؛ لأن واجب الوجود خلو من الإمكان أى خلو من المادة ، وما دام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل صرف ، وما دام هو عقل فهو يعقل ذاته ، فذاته معقولة لذاته . وليس فى ذلك اثنيّة ؛ لأنه ليس هناك عقل يعقل موضوعاً مستقلاً عنه ، إنما العقل والمعقول هو الذات . فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلاً ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى

---

(١) الرازى ، الباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٤ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣

كونه عقلاً ومعقولاً وعاقلاً . هو العقل والمعقول من غير اثنيّة كما هو الحال في الإنسان من حيث أن للإنسان عقلاً يعقل شيئاً غيره . ولو كان الله يعقل شيئاً غير ذاته لانتسبت الذات الإلهية إلى عاقل ومعقول ؛ ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته .

#### ٤ - نظرية الفيض

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا بفكرة الفيض أو الصلور المستمدة من الأفلاطونية المحدثة عن فكرة الخلق الدينية وفكرة الفيض فكرة أخذتها الأفلاطونية المحدثة من المذاهب الغنوصية وتتلخص في أن الواحد أو الأول ليس وجوداً وإنما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الجود بالوجود ، ولما كان المبدأ الأول واحداً كان لابد أن يكون المعلول الأول له واحداً ، وهذا المعلول الأول يفيض عن المبدأ الأول أو الواحد بضرب من التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الأول عقل . وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الحرثية في هذا العالم . فالعالم لم يفيض عن الله مباشرة وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . ومعنى هذا أن فعل الله لا يمتد إلا إلى العقل الأول ، أما باقي الموجودات فليست من فعله وإنما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازي هذه النظرية المخافية لروح الدين وفكرة الخلق الدينية ،

ولكنه مع ذلك يعرض لها ، وكأن الفلسفة الإسلامية لا يكتمل عرضها إلا بنظرية الفيض (١) . ويأخذ الرازي على ابن سينا أنه غامض ومردد في مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل إمكان تعقل وجود العقل سبباً لصدور الكثرة عنه ، وتارة يجعل تعقل العقل لإمكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسباباً لصدور الكثرة عنه (٢) . ويحسم الرازي هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى العقل له من ذاته شيء ، وله من الأول شيء ، له من ذاته الإمكان ، وله من علته الوجود ، فإذا انضم ماله من ذاته إلى ماله من علته حصلت في ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلولات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) .

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازي على نظرية الفيض هو أنه إذا كانت هذه الكثرة في المعلول الأول كثرة في المقومات ، وهي صادرة عن الله ، فقد صدر عنه إذن أكثر من الواحد وهذا ينقض نظرية الفيض من أساسها . وإن كانت الكثرة في المعلول الأول ترجع إلى السلوب والإضافات والأمور الخارجية فان مثل هذه الكثرة إن كانت هي مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك الكثرة ثابتة أيضاً لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر عنه جميع الممكنات ، وإن لم تكن تلك الكثرة مبدأ

---

(١) الرازي ، الباحث الشرقية ج ٢ ص ٥٠١ - ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٢ .

لكثرة المعلولات فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١) .

هـ - علم الله

وكما لم يقبل الرازي نظرية الفيض فإنه لم يقبل أيضاً نظرية ابن سينا في العلم الإلهي ، تلك النظرية التي تقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات . وهي نظرية لازمة عن فكرة وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينا في الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعاقل ومعقول ، وقلنا إنه يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً غير ذاته ؛ لأنه لو عقل شيئاً غير ذاته لانقسمت ذاته إلى عاقل ومعقول ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته . وما دام الله لا يعقل غير ذاته فهو إذن لا يعقل الأشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا إلى أن الله لا يعلم الجزئيات الموجودة في هذا العالم علماً مباشراً وإنما يعلمها علماً كلياً لأنه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الأشياء ، والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول . فواجب الوجود لا يعلم الأشياء من الأشياء وإلا كانت ذاته العاقلة متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون ذاته واجبة الوجود لذاتها ، ويكون له حال - التعقل أو العلم مثلاً - لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق واجب الوجود . كيف إذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على أنه مبلوؤها ، يعقل من ذاته ما هو

---

(١) الرازي ، الباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٥٥ .

مبدأ له ، يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . فهو إذن لا يعقل الأفراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الأفراد أو الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معلومة وتارة معلومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضى التغير فى ذات الله تبعاً لتعدد الصور العقلية وتنوعها (١)

هذه المسألة هى أحد المسائل التى يكفر فيها الغزالى الفلاسفة (٢) ولكن الرازى لا يتابع الغزالى فى رى الناس بالكفر وإنما يتصدى لهم بالنقد مستعيناً فى ذلك بما يجده عند أبى البركات البغدادى من اعتراضات .

يقول الرازى فى المباحث المشرقية : « واعترض الشيخ أبو البركات البغدادى فقال : قولكم : لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته . وهذا منقوض بكونه فاعلاً ، فان فاعليته إنما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون لفعله مدخل فى تتميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه فاعلاً . وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه » (٣) وتقرأ أيضاً فى المباحث المشرقية : « قالو - ( يقصد الفلاسفة المنكرين للعلم بالجزئيات ) - البارى تعالى لو كان ملزماً للجزئيات لكان ذلك متعباً له ، لأنه يكون دائماً منتقلاً من ملزك إلى ملزك ، وذلك الانتقال يوجب

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٨٥ .

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

(٣) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

الكلال والملال ، فإن الإنسان إذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل إنما يستريح عند الإعراض عن تلك الأفكار ، فالبارى لو كان ملزماً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الانتقال . واعترض أبو البركات البغدادي صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيذ أيضاً ، (١) .

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب إليه من أن الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبي البركات البغدادي (٢) .

#### ٦ - المعاد

المعاد موضوع من موضوعات العلم الإلهي عند فلاسفة الإسلام ، ويبحث في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق ، العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية .

---

(١) الرازى ، الباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة

ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس مطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق ، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسدية التي وصفها الشرع ؛ يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسدية هي لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركهما الإنسان مراعاة للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة ألد من هاتين اللذتين ، ثم إن الإنسان كثيراً ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ، ثم إنه أحياناً يستصغر الموت في سبيل مبدأ أو غاية . وليس ذلك مقصوداً على الإنسان وحده بل إن الحيوان يشارك الإنسان في ذلك أيضاً فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدها ، ثم إن المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدتها على نفسها وربما كانت مخاطرتها في دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطرتها في دفع الأذى عن نفسها . وكل ذلك يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الإنسان بل عند الحيوان أيضاً.

هذا هو المعاد الروحاني الذي يفضلُه فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا على المعاد الجسدي الذي أثبتَه الشرع (١) .

لكن السؤال الذي يثور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من المعاد الجسدي ؟ لا بد وأن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ؛ لأن الغزالي يكفر الفلاسفة في هذه المسألة (٢) ، كما يعتقد الرازي بأن الجمع بين انكار المعاد

---

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ؛ الرازي ، كتاب الأربعين ص ٢٩٥

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

الجسماني أو حشر الأجساد وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة في القرآن ليست بحيث تقبل التأويل (١) . وينبغي أن لا يغيب عن أذهانتنا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسماني ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المعاد لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي ، وإنما يعنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها .

ولكن الرازي يرى أن المعاد الجسماني جائز عقلاً كما هو ثابت شرعاً (٢) يدل على جوازه عقلاً قلرة الله تعالى على جميع الممكنات وعلمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على إعادة المعلوم ، قادر على تركيب الأجزاء التي تفرقت ، عالم بكل ما تفرق ، ومن ثم لا يستعصى عليه حشر الأجساد ؛ ولأن حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال في كتابه الكريم « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى » (٣) .

---

(١) الرازي ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

(٣) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ .

٧ - العناية الالهية

وهي أيضاً من الموضوعات التي أدخلها ابن سينا في العلم الالهي وتابعه الرازي في ذلك كما تابعه في تعريف العناية حيث يقول : « العناية هي كون الأول علماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور » (١) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى نوضح ما يقصده الرازي بالعناية . يعني الرازي بقوله إن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، فلا يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجية أو منفصلة عن ذاته ، بل إن ذاته أو ماهيته تقتضي كونه عالماً .

ويقصد الرازي بقوله إن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهية الله تقتضي كونه عالماً بأنه علة للخير والكمال ، أي أن الخير لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجي ، فلا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وإنما يفيض الخير والكمال من الله لأن ماهيته تقتضي ذلك .

ويعني الرازي بقوله « بحسب الإمكان » أن الخير والكمال إذ يفيضان من الذات الالهية وينتشران في الوجود فإن الموجودات تتفاوت في قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو إمكان . فالإمكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وإنما يتعلق بالموجودات المتصلة بالمادة ، فالمادة هي الإمكان ، والإمكان استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات في قبولها للخير والكمال من

---

(١) الرازي ، الباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ ؛ ابن سينا ، النجاة ص ٣٨٤ .

ناحية ما فيها من قوة وما لها من إمكان . وعلى ذلك فالموجودات التي لا تتعلق بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه في أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعني بها الموجودات الأرضية فإن المسادة تعوقها عن الخير التام والكمال التمام . فكل موجود يقبل الخير بحسب ما فيه من إمكان ، فإن كان خلوا من الإمكان بريئاً عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك فالتناجد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة والتي لا تستطيع قبول الخير التام والكمال التمام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط . وينبغي أن نلفت هنا إلى مسألة هامة وهي أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن الشر يأتي بالعرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة في قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض .

ثم يقول الرازي إن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أي نحو الإمكان الذي تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة . ثم إن النظام ، أي نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الإلهي وتابع له . والله إذ يعقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويعم الوجود بحسب الإمكان .

نخلص مما سبق أن العناية الإلهية عند الرازي كما هي عند ابن سينا هي علم الله الأزلي بترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون .

## ٨ - النبي والنبوة

النبوة من موضوعات العلم الإلهي أيضاً ، وتقتضيها العناية الإلهية ، لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ؛ لأن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده ، فيلزم أن يعيش في مشاركة أي مجتمع ، فهو مدني بالطبع . ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أي قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذي يسن للناس سنتنا بأمر الله تعالى وإذنه ووجيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الإنسان في الجماعة تقتضي وجود النبي ؛ لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم في المشاركة فيختلفون في معايير العدل والظلم ، فيرى كل إنسان ماله عدلاً وما عليه ظلماً ، فلا تستقيم المشاركة التي هي ضرورية للنوع الإنساني . فحاجة الناس إلى النبوة أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب وتغيير الإخص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضي العناية مثل هذه المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء ولا تقتضي النبوة التي بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

وصفات النبي عند الرازي ثلاث :

أولاً - قوة العقل : وتقتضي أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها .

---

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ،

ثانياً - قوة الخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب :

ثالثاً : لا بد أن تكون له ميزة وخاصة يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هي المعجزة (١) .

#### ٩ - النفس

لا نكاد نجد شيئاً عند الرازي في النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا. فعلم النفس عند الرازي - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي ، لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الأفعال الحيوية في الجسم كالحس والحركة والتغذي والنمو (٢) . وتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي هو عين تعريف أرسطو (٣) . ويقصد بالكمال الأول أن النفس هي صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، فهي التي تكمله ، وذلك كقوة الإبصار فإنها صورة الحسلة أو كمالها ، وتسمى فعلاً أول لأنها تتحد بالجسم مباشرة . وهناك أفعال ثانية هي التي تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ، أي هي الأفعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع والذوق وما إلى

---

(١) الرازي ، الباحث الشرقية ج ٢ ص ٥٢٣ - ٥٢٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٣ .

ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعي الجسم الذي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي وإنما الموجود بالذات أجزاءه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما إلى ذلك مما يستعمل في تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلاً . ويقصد بالآلي أنه مؤلف من آلات أي أعضاء ، وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة . فليس تركيب العين كتركيب الأذن ، ولكنهما تتباينان في التركيب لتباين الوظيفتين (١) .

أما براهين إثبات النفس عند الرازي فهي بعينها البراهين التي نجدها عند ابن سينا (٢) وإن كان يقتصر على ثلاثة منها هي :

(١) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازي - متابعاً لابن سينا - حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . يفترض حالة هي بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أي تذكر . واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن يتبهن لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلاً فيدرك حالاً لذاته غير ذاته ، واشترط أيضاً أن لا يبصر الإنسان شيئاً ولا أي جزء من أجزائه لكي لا يدرك كثرة من الأعضاء فيحكم بأنه هو هذه الأجزاء والأعضاء ، وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان لكي لا يحس بها ، بل تكون منفردة ومعلقة في هواء طلق لكي لا يلتفت إلى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده

---

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) أنظر مذكور ، في الفلسفة الاعلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ - ١٧٩ .

أيضاً . إذا افترضنا كل ذلك فإننا نجد الانسان في هذه الحالة يكون غافلاً عن كل شيء : غافلاً عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلاً عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، وغافلاً عن العالم الخارجى كله أيضاً ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته . فإذا ن أول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان (١) .

(ب) برهان استمرار الحياة النفسية واتصالها : إن بدن الإنسان ليس ثابتاً مستمراً فهو يترايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فإن الإنسان هو هو في الأحوال كلها وفي ذلك دليل على إثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) .

(ج) برهان الأنا : عندما أقول « أنا » فلا أقصد بذلك أن أشير إلى جسمى أو إلى أى جزء من أجزاء جسمى ، وإنما أقصد أن أشير إلى حقيقة تعبر عن كل الشخصية . والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « إني أعلم بالضرورة ذاتي المخصوصة حال ما أكون غافلاً عن جميع ما لى من الأعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار إليه بقولى « أنا » مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة » (٣) .

---

(١) الرازى ، الباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣) الرازى ، كتاب الأرواين ص ٢٦٥ .

١٠ - علاقة النفس بالجسم

يتردد الرازي - كما يتردد ابن اسينا - في علاقة النفس بالجسم :  
فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته (١)  
مستغن عن الجسم في حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم  
لا يتعين ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هي هي سواء اتصلت  
بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع  
أن تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويبقى إذا فارقت  
النفس ، بينما النفس تصعد إلى العالم العلوي وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة .  
فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازي برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة  
الجسم ، حادثة بخلوثة (٢) .

\* \* \*

---

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٨٩ .

## مراجع البحث



## مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة

- ١ - إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك ابن أبو محمد الجويني ،  
كتاب البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩١٣ أصول .
- ٢ - خليف ، فتح الله عبد النبي ، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية  
رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ .
- ٣ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر :  
( أ ) المحصول في أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية  
بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .  
( ب ) مناقب الإمام الشافعي ، مخطوطة المتحف البريطاني رقم Or. 4311  
( ج ) نهاية العقول في دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية  
رقم ٧٤٨ توحيد .
- ٤ - الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح  
ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .
- ٥ - الصابوني ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية  
في الهداية في أصول الدين ، مخطوطة الاسكوريال بأشبانيا رقم ١٦٠٣ ،  
وهي تحت الطبع الآن بتحقيق المؤلف .

- ٦ - الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ، مخطوطة  
كيمبردج رقم Add. 3651
- ٧ - النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ، تبصرة الأدلة ،  
مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .
- ٨ - الياضى ، عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى  
معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة كيمبردج رقم (a) 1178-79 .

ثانياً : مراجع عربية مطبوعة

- ٩ - ابن أبى أصيبعة ، مرفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، عيون  
الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ١٢٩٩/١٨٨٢ .
- ١٠ - ابن الأثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن  
عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣/١٨٥٨ .
- ١١ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم :
- (أ) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة  
١٩٠٣/١٣٢١ .
- (ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقلرية ، القاهرة  
١٩٠٣/١٣٢١ .
- (ج) القياس فى الشرع الإسلامى ، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧ .
- ١٢ - ابن حجر العسقلانى ، أحمد بن على ، لسان الميزان ، حيدر آباد  
١٩١٢/١٣٣٠ .

- ١٣ - ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :
- ( أ ) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٣٤٩ / ١٩١٣ .
- ( ب ) تليس إبليس ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ١٤ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة بدون تاريخ .
- ١٥ - ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ١٣١٠ / ١٨٩٢ .
- ١٦ - ابن عربى ، محيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن عربى ، حيدر آباد ١٣٦٧ / ١٩٣٨ .
- ١٧ - ابن سينا ، أبو على حسين :
- ( أ ) الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .
- ( ب ) النجاة ، القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٨ .
- ( ج ) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .
- ( د ) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠ / ١٩٦٠ .
- ( هـ ) منطق المشرقين ، القاهرة ١٣٢٨ / ١٩١٠ .
- ١٨ - ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ / ١٩٣٢ .
- ١٩ - ابن عساكر ، أبو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، تبين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري ، دمشق ١٣٤٧ / ١٩٢٨ .

- ٢٠ - ابن القفطى ، جمال الدين-أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ، ليزج ١٣٢٠ / ١٩١٢ .
- ٢١ - أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٢٢ - أبوريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦ .
- ٢٣ - الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥ / ١٩٢٦ .
- ٢٤ - الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل :
- ( أ ) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الأب مكارثى بيروت ١٩٥٣ .
- ( ب ) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللمع .
- ( ج ) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٦٩ ، ١٩٥٠ .
- ٢٥ - الآمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد بن سالم ، الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٢ / ١٩١٤ .
- ٢٦ - إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، الإرشاد ، تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٣٨ .

- ٢٧ - الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف ، القاهرة ١٢٩٢/١٨٧٥
- ٢٨ - الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٢٩ - بدوي ، عبد الرحمن ، إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٣٠ - البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر :  
(١) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ .  
(ب) أصول الدين ، استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ .
- ٣١ - البغدادي ، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكة ، المعبر ، طبعة حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ .
- ٣٢ - التفتازاني ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٨/١٨٧٩
- ٣٣ - الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٣٤ - الخطابي ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ، بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٥ - الخوانساري ، محمد باقر زين العابدين ، روضات الخنات في أحوال العلماء والسادات ، القاهرة ١٣٠٦/١٨٨٨ .

٣٦ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

- ( أ ) الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٤ .
- ( ب ) أساس التقديس ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .
- ( ج ) لوامع اليينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .
- ( د ) معالم أصول الدين ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .
- ( هـ ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ .
- ( و ) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .
- ( ز ) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .
- ( ح ) شرح الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .
- ( ط ) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، تحقيق فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ .
- ( ي ) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .

٣٧ - الرماني ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .

٣٨ - السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦ .

٣٩ — السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ .

٤٠ — الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٤١ — الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المهذب ، القاهرة ١٣٣٣/١٩١٤ .

٤٢ — الشهرستانى ، عبد الكريم :

( ا ) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

( ب ) نهاية الإقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٤٣ — طاش كوبرى زادة ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدرآباد ١٣٢٩/١٩١١ .

٤٤ — الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .

٤٥ — عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩ .

٤٦ — على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .

٤٧ — الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

( ا ) إحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .

( ب ) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

( ج ) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

- (د) المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ .
- (هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ .
- (و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .
- ٤٨ - قاضى زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧ .
- ٤٩ - القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥٠ - الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .
- ٥١ - مذكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .
- ٥٢ - المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل على الروضتين ، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .
- ٥٣ - النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧/ ١٨٧٩ .
- ٥٤ - النشار ، على سامى ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .
- ٥٥ - الهمداني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ، ترجمه من الفارسية إلى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠

ثالثاً : مراجع أوروبية

- 56 — Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 — 49.
- 57 — Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.
- 58 — Kholeif, F. A. N., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.
- 59 — Patton W.M., Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1867.
- 60 — Pines, S., Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu-Rida Cairo 1946.
- 61 — Taylor A. E., Plato : The man and his woark, University Paperback.
- 62 — Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1962.
- 63 — Wensinck, A. J., Concordance et èrdices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.



فهارس الكتاب



١ - فهرس الاسماء

أبو بكر الصديق : ١٠	ابن أبي أصيبعة : ٤ ، ١٠ ، ١١ ،
أبو داود : ١	١٢ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٣ ،
أبو ريان : ١٠٩	٢٥
أبو ريده : ٣ ، ١٠٩	ابن الأثير : ١٦ ، ١٠٤
أبو عبيدة : ٥٠	ابن الأنباري : ٣٤
ابراهيم الخليل : ٧٨	ابن تيمية : ٨ ، ٤١ ، ٤٢
أحمد بن حنبل : ١ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ،	ابن جبير : ١ ، ٨
٧٣ ، ٧٢	ابن الجوزي : ٧٣
أحمد بن مريج : ١ ، ٦ ، ٧ ، ١٣	ابن حجر العسقلاني : ١ ، ٢ ، ١٠
آدم : ٩٢	ابن خلدون : ٢٨ ، ٢٩ ، ٨٣
أرسطو : ١ ، ٨ ، ٧٨ ، ٨٨ ،	ابن خلكان : ٥ ، ٢١ ، ٢٥
١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١٢٩	ابن سيد الناس : ١
اسحق : ٧٨	ابن سينا : ١ ، ٨ ، ١٢ ، ١٤ ،
الأسفرائني ، أبو حامد : ٧	٦٠ ، ٧٨ ، ١١٠ ، ١١١ ،
الأسفرائني ، أبو اسحاق : ١٣	١١٤ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،
الأسنوي : ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ،	١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،
الأشعري : ٧ ، ١٣ ، ٦٩ ، ٧١ ،	١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢
٧٩ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩٣ ،	ابن عربي : ٣
٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ،	ابن العباد : ٥ ، ١٩ ، ٥٧ ، ١٠٤ ،
١٠١ ، ١٠٧	ابن عليّة : ٣٦
أفلاطون : ١٠٩ ، ١١٠	ابن القنوة : ١٦
ألخايتو : ٣	ابن القفطي : ١٢ ، ١٥ ، ١٠٤ ،

الخطابي : ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٦	إمام الحرمين ، الجويني : ١٢ ، ١٥
خلف الله ، محمد : ٦٢ ، ٦٤	٢٨ ، ٢٤ ، ٧٢
خليف : ١٣ ، ١٥ ، ٢٧ ، ٣٢ ، ٤٢	الآملی : ٢٨ ، ٣٤
خوارزم شاه : ١١ ، ١٦	أمير شرف شاه : ٣١
الخوانساري : ١ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢١ ، ١٨	الأنصاري : ١٢ ، ٥٩
الذهبي : ٧	الأنماطي : ١٣
الرافعي : ٧	الإيجي : ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٧
الرازي ، فخر الدين : ١ — ١٣٢	الباقلاني : ١ ، ٧ ، ٣٥ ، ٧٢ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٠
الرازي ، محمد بن زكريا : ١١٠	الباهلي ، أبو الحسن : ١٣
الرماني : ٦٢	البغدادی ، أبو البركات : ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٢٣
السبكي : ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٠٤	البغدادی ، مجد الدين : ١١
سراج الدين السرمياحي : ٢	البصري ، أبو الحسين : ١٤ ، ٢٨
السرخسي ، عبد الرحمن : ١٢ ، ٩٥	بطليموس : ٤٨
سفيان الثوري : ٧٢	البغوي : ١٣ ، ٧٢
سلام ، محمد زغلول : ٦٢ ، ٦٤	التفتازاني : ١٠٧
السمناني : ١٣	ثعلب : ٥٤
السهروردی : ٨ ، ١٣ ، ١٠٩	الحافظ : ٢
السيوطي : ٤١	الخرجاني : ٦٢ ، ٦٥
الشافعي : ١ ، ٦ ، ٧ ، ١٣ ، ٢٥	الحيلي : ١٣ ، ١٠٩
٣٦ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٧٢	الحارث المحاسبي : ٨
	الحافظ عبد الغني : ٧
	خرمين ، السلطان حسين : ١٧

شمس الدين (ابن الرازي) : ٥	عبد الرازي ، الشيخ مصطفى : ٢٩ ، ٣٠
الشوكاني : ٣٤	علي بن أبي طالب : ٢
الشهرزوري : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ١٢٢	علي القاري : ٨٤ ، ٨٧
الشهرستاني : ٧٢ ، ٧٤ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١١٠	عمر بن الخطاب : ٢٥
الشيرازي : ٢٨	عمر بن عبد العزيز : ١ ، ٦
الصابوني : ٨٣	الغزالي : ١ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠٢ ، ١٢٢ ، ١٢٤
الصعلوكي : ٨	الغوري ، شهاب الدين : ١٥ ، ١٦
الصفدي : ١ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٤١ ، ٢٢ ، ١٨	الغوري ، غياث الدين : ١٦
ضياء الدين عمر (والد الرازي) : ١٠ ، ١٢ ، ٥٩	الفارابي : ١٤ ، ١١٠ ، ١١١
ضياء الدين (ابن الرازي) : ٥	الفنلدي : ٧٤ ، ٧٨
طاش كوبري زاده : ٥ ، ١٣ ، ١٨ ، ٤١ ، ٥٦	قاضي زاده : ٢٨
الطوسي ، نصير الدين ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٧٠	القشيري : ٥٩
الطوغاني : ١٩	الكاساني : ٢٨
الطوقي : ٩	الكسائي : ٥٣
عبد الجبار ، القاضي : ٢٨ ، ٤٦ ، ٩١ ، ١٠٠	الكشي : ١٧
	الماتريدي : ٧٩ ، ٨٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٧
	مالك : ٧٢
	مذكور : ١٣٠

النفسي ، أبو المعين : ٨٧ ، ٧٢ ، ٤٥	المروزي ، القاضي حسين : ١٣
النسائي : ٧	المروزي ، القفال : ١٣
النظام : ٦٣ ، ٣	المروزي أبو يزيد : ١٣
نوح : ٩٢	المروزي ، أبو اسحق : ١٣
النيسابوري ، الرضي : ٢٦ ، ٢٥	المتزي : ١٣
النيسابوري ، شهاب الدين : ١٧	المصري : ١٧
النيسابوري : المحدث : ٤	المقدسي : ٢
الهمداني : ٨ ، ٤ ، ٣	موسى : ٣٩ ، ٩٢ ، ٤٧
اليافعي : ٣١ ، ١٣ ، ١٢ ، ٦ ، ٥	الموصلی : ١٧
يعقوب : ٧٨	الميني : ٥٩
	نجم الدين الكبرى : ٥٨ ، ٥٧ ، ٥٦

٢ — فهرس الفرق والمذاهب والملل

الشافعية : ٦ ، ١٣ ، ٢٨ ، ٣٧	الأحناف : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٧
الصحابة : ٧٢ ، ٧٤	الأشاعرة : ١٣ ، ٢٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ،
الصوفية : ٤١ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٩ ،	٤٥ ، ٤٩ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٨٣ ،
١١١ ، ١١٣	٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠
عبدة الأوثان : ٧٣	أصحاب الرياضيات : ١١٣
العرب : ٤٦ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦١ ،	الأصوليون : ٣٧ ، ٣٨
٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥	أهل الحديث : ٦٩ ، ٧٢ ، ٨٤
الفرق الكلامية : ٤٩	أهل السنة والجماعة : ٢ ، ٨ ، ٩ ،
الفقهاء : ٢٥ ، ٥٧ ، ٥٥	١٣ ، ٤٢ ، ٤٩ ، ٦٩ ، ٧١ ،
الفلاسفة : ٨ ، ٧٤ ، ١١١ ، ١١٢ ،	٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ،
١١٣ ، ١١٤ .	٨٤ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩١ ،
فلاسفة المسلمين : ١١١ ، ١١١٩ ،	٩٢ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ١٠١ ، ١٠٢ ،
١٢٣	١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ،
الكرامية : ١٦ ، ٤٢ ، ٩٢ ، ١٠٢	أهل المشاهدة : ٥٦
١٠٣ ، ١٠٤	البصريون : ٥٤
كفار قريش : ٤٧	التعليمية : ٤٢
الماتريدية : ٤٤ ، ٤٥ ، ٧١ ، ٧٢ ،	الحرفيون : ٦٩
٨٣ ، ٨٧	الحشوية : ٦٩
المتدعة : ٨	الحنابلة : ١٧ ، ٨٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،
المتكلمون : ٢٨ ، ٤٤ ، ٤٦ ،	١٠٤
٥٣ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ،	السلف : ٧٢
٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ،	

٤٢ ، ٤٦ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٨ ،

٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ،

٨٦ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،

٩٢ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٠ ،

١٠١ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ،

النصارى : ٤٧

اليهود : ٤٨

١٠١ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ،

المجسمة : ٦٩ ، ٩٢ ، ١٠٢

مذاهب الجاهلية : ٢ ، ٣ ، ١٠

المذاهب الغنوصية : ١١٩

مذهب التعليم : ٨

المشبهة : ١٠٢

المعتزلة : ٤ ، ١٤ ، ٢٨ ، ٤١ ،

### ٣ - فهرس الكلمات والمصطلحات

التقليد : ٤٦ ، ٤٧ ، ٧٣ ، ٧٤	الإجماع : ٣٧
التكوين : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦	الأرض المغصوبة : ٣٠
التنجيم : ٢٣	الإشراق : ٥٩
التييم : ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧	الأصل : ٣٣ ، ٣٥
الجواهر : ٩٤ ، ٩٨ ، ١١٢	الأصول : ١٠ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٧١
الحديث : ٧٣	أصول الفقه : ١٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠
خلق القرآن : ٤٢	الإعجاز : ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥
الحلوة : ٥٧	إعجاز القرن : ٦١ ، ٦٤ ، ٦٤ ، ٦٥
دليل التمانع : ٧٨	٦٦
دوران العلة : ٣٧ ، ٣٨	الأعراض : ٤٧ ، ٧٤ ، ٩٤ ، ٩٨
الربا : ٢٥	١١٢
روية الله : ٤٢ ، ٨٦ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧	الأفلاك : ٤٨
٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢	الإلهام : ٤٧
السحر : ١٢ ، ٣٤	البدعة : ٨
السنة : ١ ، ٧	برهان الإن : ٥٩ ، ٦٠
الشرع : ٥٥	برهان اللم : ٥٩ ، ٦٠
شيئية المعلوم : ٤٢	التجربة الروحية : ٥٩
الصرقة : ٦٣ : ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥	التعطيل : ٨٢
صفات الله : ٤٢	التفسير : ٢٣ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٩
صفات المعاني : ٤٢ ، ٤٤ ، ٥٣ ، ٨٧ ، ٨٨	٥٥ ، ٥٨ ، ٧٣

العلوم العقلية : ١٣	الصفات الزائدة : ٨٢ ، ٤٦ ، ٤٤
العلوم الشرعية والحكمية : ١٤	صفة نسبية : ٨٨ ، ٤٤
عقد البيع : ٢٣	صفة إضافة : ٤٥
العناية الإلهية : ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨	صفات الفعل : ٨٧ ، ٥٣ ، ٤٥
القصاحة : ٦٢ ، ٦٣	٨٨
الفلسفة الأرسطية : ٨٧	الصفات الخبرية : ٩٠ ، ٨٩
الفلسفة الإشراقية : ١٠	الصلاة في الأرض المغصوبة : ٣٠
الفلسفة الإسلامية : ٣٠ ، ١٢٠	٣١
الفصل : ٢٧	صومعة : ٣٠
الفرع : ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٥٤	صناعة الطب : ١٢
الفقه : ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٣ ، ٣٥	أطب : ١٢ ، ٢٣
٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥٤ ،	الطروالعكس : ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩
٧٤ ، ٧٣ ، ٥٥	الطرق الكلامية : ٢٠
الفيض : ١١٩ ، ١٢٠	عصمة الأنبياء : ٤٢
القلرة الحادثة : ١٠٥ ، ١٠٧	علم الخلاف : ١٠
القسم المنطقية : ٢٦	علم الفلك : ٤٨
القوى البدنية : ١٠	علم الأصول : ١٢
القوى النفسانية : ١٠	علم التصوف : ٣٠
القيافة : ١٢	علم البلاغة : ٦٢
القياس : ٣٧ ، ٥٥	علم النفس : ١٢٩
قياس الشبه : ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦	علم أصول العقائد : ٣٠
قياس الطرد : ٣٤	علم الكلام : ١٢ ، ٣٠ ، ٥٣
قياس غلبة الأشياء : ٣٦	٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨١
قياس الأشياء : ٣٦	علم المناجم : ١٢
القياس الشرعي : ٧٤	العلوم الدينية : ٦٢ ، ٧٣ ، ٧٤

المناهج الفلسفية : ٢٠	كلام الله : ٨٥ ، ٨٦
النقل : ٧٠ ، ٦٩ ، ٥٠	الكلام النفسى : ٨٤ ، ٧٥ ، ٨٦
النية : ٣٣	الكيمياء : ١٢ ، ٢٣
الوصف الشبهى : ٣٤	المال المغصوب : ٣٢
الوضوء : ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧	مسائل الأصول : ٢٥
الوقف التام : ٥٢	المسائل الكلامية والفقهية : ١٣
الوقف الكافى : ٥٢	المعاد : ١٢٣ ، ١٢٤
الوقف الناقص : ٥٢	المعاد الجسمانى : ١٢٤ ، ١٢٥
الوعد والوعيد : ٤٢	المعاد الروحانى : ١٢٤ ، ١٢٥
الوكيل بالبيع : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧	المعجزة : ٦٤
الهناسة : ١٢ ، ٢٣	المكون : ٤٤ ، ٤٥
	المناجم : ٢٣

٤ - فورس الاماكن والبلدان

الشام : ٤٨	أميان : ١٧
الصفاء : ٤٧ ، ٤٨	بخارى : ٢٥
طوس : ٣٠	البصرة : ٥٢
العراق : ٦٩	بلاد ما وراء النهر : ١٢ ، ١٥ ، ١٦
غزة : ١٥	١٧ ، ٢٥ ، ٣٠ ، ٨٠ ، ٩٣
الكوفة : ٥٣	١٠٢
المدينة : ٤٧	خراسان : ٤ ، ٥ ، ١٦
مراغة : ١٣	خوارزم : ٤ ، ٥ ، ١٤
هراة : ١٧ ، ٢١ ، ٦	الري : ١ ، ١٠ ، ١٥
الهند : ١٦ ، ١٧	الروم : ٤٨
	سمرقند : ١٧



## فخر الدين الرازى

مجدد من المحددين الذين يبعثهم الله كل مائة سنة ليجدد للأمة الإسلامية دينها. جاء على رأس المائة السادسة بعد الهجرة (٥٤٣ - ٦٠٦) ليقوم بمهمة تجديد الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام وفلسفة.

وقد حاول الدكتور فتح الله خليف مدرس الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية الذى عكف على دراسة فخر الدين الرازى عدة سنوات فى مصر وفى إنجلترا أن يضع لبنة فى كل جانب من هذه الجوانب الفكرية الهامة حتى تتضح المعالم الأساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فخر الدين الرازى أكبر مفكر فى العالم الإسلامى جاء بعد الغزالى.

٢٥٠٠

١٠٠٥٦٢

الناشر دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل  
منطقة الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول - ٢ ميدان التحرير ( المنشية )

Bibliotheca Alexandrina

0437275